OPERA OMNIA

VOLUME IX/1

JULIEN RIES

# GLI GNOSTICI STORIA E DOTTRINA

*Gnosi e manicheismo*

di fronte e attraverso

Jaca Book

Con questo volume (tomo 1) ha inizio la sezione dell'*Opera Omnia* di Julien Ries dedicata al tema cui il grande storico delle religioni ha dedicato le maggiori energie: il ribollente mondo della spiritualità e delle religioni nell'età ellenistica. Il volume riunisce gli studi pubblicati da Ries sul vasto fenomeno della gnosi, una raccolta ampia e approfondita da cui emerge un quadro completo della dottrina gnostica e dei suoi legami con le religioni e le correnti di pensiero che animavano il Mediterraneo nel tardo ellenismo: dall'ebraismo al cristianesimo, dall'orfismo alle religioni dualiste del Vicino Oriente. Il volume ricostruisce inoltre la densa storia degli studi dedicati al fenomeno gnostico e ne traccia anche un profilo attualizzato e rivolto a fenomeni squisitamente contemporanei. Questi saggi, dispersi in molte pubblicazioni, opere collettive, riviste quasi esclusivamente in lingua francese e di scarsa reperibilità, sono stati raccolti, sistemati in un ordine tematico e dallo stesso autore corredati, dove necessario, di aggiornamenti bibliografici. Si delinea così un panorama completo e aggiornato, fondato su basi filologiche ineccepibili ma caratterizzato da una forma espositiva accessibile anche al pubblico dei non specialisti.

Julien Ries

OPERA OMNIA

* volumi pubblicati

I

CRISTIANESIMO, RELIGIONI E CULTURE

Tomo 1: I CRISTIANI E LE RELIGIONI

Dagli Atti degli Apostoli al Vaticano II*

Tomo 2: INCONTRO E DIALOGO*

II

L'UOMO E IL SACRO

NELLA STORIA DELL'UMANITÀ*

III

L'UOMO RELIGIOSO

E LA SUA ESPERIENZA DEL SACRO*

IV

LE COSTANTI DEL SACRO

Tomo 1: SIMBOLO*

Tomo 2: MITO E RITO*

V

LA SCIENZA DELLE RELIGIONI

Storia, storiografia, problemi e metodi*

# EDITORIALE

Ogni volta che abbiamo deciso un'*Opera Omnia* in questi quarant'anni di storia della Jaca, è stata sempre una grande emozione. L'emozione piena per vero la si ha non nel decidere la riedizione di un classico antico o scomparso da alcuni decenni, ma nel caso in cui si propone a un autore di organizzare lui stesso la sua *Opera Omnia*.

Così fu con de Lubac e Balthasar, che risposero alla proposta preparando lo schema di ciò che volevano mantenere e conservare della loro opera. A dire il vero de Lubac prima aprì un armadio e disse: «È qui», poi disse che si sarebbe messo a lavorare.

Con Julien Ries l'idea è nata in modo del tutto naturale dopo anni di lavoro e collaborazione, sino a sbocciare quasi come un evento inevitabile. L'antropologia del sacro, la storia delle religioni, il dialogo interreligioso e la teologia delle religioni sono una delle ragioni d'essere del lavoro editoriale di Jaca Book, che Ries ha accompagnato per anni.

Ma Ries non è stato solo autore negli ambiti sopra citati; è stato anche un grande editore e organizzatore di seminari e colloqui con rispettive pubblicazioni. Le edizioni di «Homo Religiosus», create da Ries a Louvain-la-Neuve e proseguite fino ad oggi con pubblicazioni presso Jaca Book e Brepols, restano un pilastro per gli studi di storia delle religioni e di antropologia del sacro.

Fu così che, quando il 24 ottobre del 2005, con Maretta Campi, nostro direttore editoriale, andammo da Ries di ritorno dalla Fiera del Libro di Francoforte a prendere libri e documenti da tempo giacenti e inadatti a una spedizione, trovammo il primo schema dell'*Opera Omnia*, da noi richiesto, e il grosso dei primi tre volumi già preparati.

Il lavoro restante era egualmente molto complesso. Maretta dopo un mese e mezzo mancò per una crisi cardiaca; lo stesso era avvenuto da non molti mesi per l'assistente di Ries, Fabienne, cosa che aveva pesato non poco sull'organizzazione dei suoi lavori.

Natale Spineto, amico di Ries, e già collaboratore in più progetti, ha accettato di collaborare alla cura dell'*Opera Omnia* oltre che della edizione dei testi in lingua italiana: gliene sono particolarmente grato.

Vorrei aggiungere una semplice notazione. Ries ha insegnato per molti anni, nella sua *Opera Omnia* appariranno contributi scientifici e saggistici, interventi accademici e spunti culturali, ma ciò che all'inizio di questa impresa dobbiamo affermare è che siamo di fronte al lavoro di un pioniere. La storia delle religioni non potrà non confrontarsi con l'*homo religiosus* di Ries e con la sua antropologia del sacro. Egualmente dovrà farlo la teologia delle religioni in ambito cristiano.

S.B.

Julien Ries

# OPERA OMNIA

Volume IX/1

# Piano dell'Opera Omnia

I
CRISTIANESIMO, RELIGIONI E CULTURE
Tomo 1: I CRISTIANI E LE RELIGIONI. Dagli Atti degli Apostoli al Vaticano II*
Tomo 2: INCONTRO E DIALOGO

II
L'UOMO E IL SACRO NELLA STORIA DELL'UMANITÀ*

III
L'UOMO RELIGIOSO E LA SUA ESPERIENZA DEL SACRO*

IV
LE COSTANTI DEL SACRO
Tomo 1: SIMBOLO*
Tomo 2: MITO E RITO*

V
LA SCIENZA DELLE RELIGIONI. Storia, storiografia, problemi e metodi*

VI
LA STORIA COMPARATA DELLE RELIGIONI E L'ERMENEUTICA*

VII
RELIGIONI DELL'ANTICO ORIENTE
Tomo 1: IL CULTO DI MITHRA DALL'INDIA VEDICA
AI CONFINI DELL'IMPERO ROMANO
Tomo 2: ZARATHUSTRA E LA RELIGIONE MAZDEA

VIII
RELIGIONI DEL VICINO ORIENTE ANTICO
Tomo 1: OSIRISMO E MONDO ELLENISTICO
L'incontro della religione egizia e del pensiero greco
Tomo 2: TEOLOGIE REGALI IN EGITTO E NEL VICINO ORIENTE ANTICO
ed ellenizzazione dei culti orientali

IX
GNOSI E MANICHEISMO
Tomo 1: GLI GNOSTICI: STORIA E DOTTRINA*
Tomo 2: MANICHEISMO: UN TENTATIVO DI RELIGIONE UNIVERSALE

X
LA CHIESA GNOSTICA DI MANI. Dottrine e culto

XI
CORSI
Tomo 1: INDUISMO
Tomo 2: BUDDHISMO
Tomo 3: ISLAM

XII
MORTE E SOPRAVVIVENZA NELLE GRANDI RELIGIONI

Julien Ries

# GLI GNOSTICI: STORIA E DOTTRINA

*Gnosi e manicheismo*

Tomo 1

Jaca Book

# INDICE

Nel presente Indice, come nella capitolatura all'interno del volume, gli asterischi indicano gli scritti originali dell'autore, la cui fonte è esplicitata in nota ai singoli testi e nell'apposito Indice dei testi originali dell'autore (pp. 311-313)

Capitolo settimo

GNOSTICISMO ED EBRAISMO ALLA LUCE DEI TESTI DI NAG HAMMADI* 91



Capitolo ottavo

ORFISMO E GNOSTICISMO* 109

Capitolo secondo



Capitolo terzo

Capitolo settimo

Parte terza

GNOSTICISMO E CRISTIANESIMO 239

Capitolo primo

GNOSTICISMO E CRISTIANESIMO* 241



Capitolo secondo

I TITOLI NEOTESTAMENTARI DI CRISTO NELLA LITURGIA GNOSTICA DI MEDĪNET MĀDI* 261

Capitolo terzo

L'AVVENIMENTO CRISTIANO E LA GNOSI IERI E OGGI* 275



Sintesi riassuntiva

GNOSTICISMO, RELIGIONE GNOSTICA, *HOMO GNOSTICUS** 283

# PREAMBOLO

Verso il 180 Ireneo, vescovo di Lione, originario dell'Asia Minore, che era stato in rapporto con Policarpo di Smirne, scrive un libro intitolato *Contro le eresie. Denuncia e confutazione della gnosi dal nome mendace*[1]. Egli si dedica a coloro che bestemmiano l'unico vero Dio, creatore dell'universo, rifiutando così la nostra umanità di carne, che dichiarano essere malvagia. Questo rifiuto procede dalla loro pretesa appartenenza a un mondo divino. I dottori gnostici parlano di una caduta sopravvenuta in seno al mondo divino e della presenza di particelle divine nel nostro mondo di tenebre, che costituirebbero l'«io» degli gnostici e che devono reintegrare il mondo divino. La loro salvezza sarebbe ottenuta tramite un'illuminazione della gnosi. Ireneo smaschera questi eretici e tenta di scoprire il loro vero volto, mettendo in evidenza le loro incoerenze e le loro contraddizioni. Tra le sette gnostiche si volge in particolare ai valentiniani. Per la prima volta la Chiesa si trova di fronte allo gnosticismo.

Tra gli autori moderni che da due secoli cercano di descrivere e comprendere lo gnosticismo, Hans Jonas ha tentato di cogliere un'unità intelligibile nei molteplici testi gnostici attualmente noti[2]. Ai suoi occhi, questa gnosi esoterica prende posto nel vasto movimento di idee e di comporta-

[1] IRÉNÉE DE LION, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, tr. fr., a cura di A. Rousseau, Éditions du Cerf, Paris 1984 [tr. it. IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e altri scritti*, a cura di E. Bellini, G. Maschio, Jaca Book, Milano 2003].

[2] H. JONAS, *La religion gnostique*, Flammarion, Paris 1978 [orig. *The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston 1970; tr. it. *Lo gnosticismo*, a cura di M. Riccati di Ceva, SEI, Torino 1973].

menti che furono caratteristici dell'Oriente e dell'Occidente all'indomani delle conquiste di Alessandro di Macedonia. L'ellenizzazione dell'Oriente ha rimosso dal piedistallo delle istituzioni nazionali e degli stati una serie di idee religiose e delle teologie che hanno continuato a vivere tramutandosi in semplici ideologie. Ai suoi occhi, il pensiero greco avrebbe assunto un ruolo importantissimo nel corso dei tre secoli che vanno da Alessandro fino all'inizio dell'era cristiana, momento nel quale vanno a incontrarsi da un lato un clima religioso effervescente e dall'altro un pensiero greco svigorito. L'Oriente risorge dunque con il dualismo iranico, l'astrologia babilonese e il monoteismo ebraico. Si riversa in un vuoto lasciato dall'indebolimento del pensiero greco, in un mondo travagliato dalla ricerca della salvezza e da un'autentica domanda religiosa. Lo gnosticismo è quindi il risultato di sincretismi, teocrasi e culti misterici sullo sfondo del bisogno di salvezza. Nel corso del II secolo della nostra era, il movimento gnostico si presenta come una serie di sette nelle quali troviamo una *gnosis* che procura la salvezza, una struttura dualista in cui convivono una determinata cosmogonia e antropogonia; tutte mettono in evidenza la salvezza dell'anima, considerata come scintilla divina prigioniera della materia.

Grande specialista del pensiero religioso del mondo ellenistico, A.J. Festugière si è dedicato a questo problema[3]. Per prima cosa, egli mette in luce lo strappo verificatosi nella trama della città greca durante l'avventura di Alessandro. Il cittadino perde il suo ideale, che era il servizio della città: crolla la religione politica greca. Nel mondo cosmopolita che viene a crearsi l'uomo si sente isolato e angosciato. L'avvento dell'individuo obbliga l'uomo a ricercare nuove coordinate di vita e di vita religiosa. Nascono così delle confraternite religiose che danno il contributo più singolare alla religione ellenistica: gli *orgeones*, i *thiasoi* e gli *eranoi*. In questi gruppi, eredi delle antiche associazioni, si crea un miscuglio tra cittadini greci e stranieri. Uomini liberi e schiavi convivono, le donne si mescolano agli uomini con uguali diritti. In questi piccoli circoli ci si consacra al culto di una divinità perché si ha bisogno di una protezione e della salvezza, in senso stretto e in senso lato. Le divinità salvifiche si moltiplicano: dèi guaritori, religioni misteriche e riti di iniziazione. Nel suo *thiasos*, l'*homo hellenisticus* partecipa alla celebrazione del culto in onore di una divinità alla quale crede, che sente vicina a sé e che considera efficace. Questi raggruppamenti religiosi

[3] A.J. FESTUGIÈRE, *Le fait religieux à l'époque hellénistique. Études de religion grecque et hellénistique*, Vrin, Paris 1972; ID., *La vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique*, Picard, Paris 1977.

divengono dei crocevia in cui si incontrano le etnie e le dottrine più diverse. Il culto che vi viene celebrato rende l'uomo felice, dal momento che gli promette la felicità nella sopravvivenza alla morte.

In questo contesto socio-culturale e religioso ellenistico, sorge il cristianesimo e l'apostolo san Paolo intraprende tre grandi viaggi missionari. Gli *Atti degli Apostoli* ci mostrano le diverse reazioni dinanzi alle dottrine cristiane e al nuovo messaggio che investe il mondo pagano. Il *Trattato* di sant'Ireneo presenta aspetti di una *gnosis* che ha la pretesa di essere una tradizione segreta proveniente dal Cristo e dagli apostoli, trasmessa poi come un grande mistero in piccoli gruppi di iniziati. Le conventicole gnostiche si moltiplicheranno e diffonderanno le loro dottrine. Oggi, sotto il nome di «gnosticismo» si raggruppano scuole, sistemi, dottrine che hanno avuto grande successo dal II al IV secolo della nostra era, caratterizzate da una struttura dualista nella quale gli adepti oppongono due mondi, quello che sta in basso, il mondo del cambiamento e delle tenebre, e quello che sta in alto, il mondo spirituale e luminoso, il mondo della verità. La biblioteca di Nag Hammadi, scoperta nell'Alto Egitto verso il 1945 e composta da un consistente lotto di manoscritti copti rilegati in 13 codici e comprendenti 45 testi differenti, ci permette di considerarci giunti ad una svolta decisiva degli studi gnostici. Nel corso degli ultimi tre decenni di ricerche su questi testi, si è ormai al punto di poter precisare le origini dello gnosticismo e determinarne più adeguatamente l'essenza[4].

La nostra analisi dello gnosticismo, della sua storia, delle sue dottrine e dei suoi obiettivi si sviluppa in tre parti, la prima delle quali è costituita da una copiosa storiografia che copre due secoli di ricerche. Nel movimento gnostico e nelle sue origini, gli studiosi hanno letto rispettivamente una corrente di filosofia cristiana, un'intensa ellenizzazione del cristianesimo, una provenienza dalle religioni orientali della Mesopotamia, nonché dell'Egitto, un sincretismo irano-babilonese o una religione di salvezza. Hans Jonas, come si è detto, ha cercato di cogliere un'unità intelligibile che consentisse di riavvicinare le differenti posizioni: tale pensiero avrebbe avuto come origine una situazione di crisi del mondo orientale e di quello greco-romano. A partire dalla scoperta dei testi di Nag Hammadi, la ricerca ha tentato di spiegare con maggiore chiarezza le dottrine e la loro origine, allo scopo di comprendere l'essenza dello gnosticismo. Questa parte si conclude con una

[4] K. Rudolph (a cura di), *Gnosis und Gnostizismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975; J.-M. Sevrin, *Gnosticismo*, in P. Poupard (a cura di), *Grande Dizionario delle religioni*, Piemme, Casale Monferrato-Cittadella, Assisi 1990, pp. 850-860.

presentazione del documento finale dei Convegni di Messina del 1966 e di Louvain-la-Neuve del 1980.

La seconda parte è dedicata allo studio del dualismo gnostico, elemento centrale di tutte le dottrine ed alla sua ricorrenza nel Medievo europeo. In effetti, il linguaggio di tutti i testi gnostici si organizza secondo una struttura dualista di due poli opposti: mondo empirico e mondo trascendente, mondo materiale di cambiamento, nascita, morte e mondo superiore, universo della vita, di perennità, immutabilità, incorruttibilità. Tale mondo spirituale è quello della verità e dell'armonia: il mondo inferiore è quello delle tenebre, il mondo superiore è invece quello della luce. Lo gnostico si considera come uno straniero caduto dal mondo della luce in quello delle tenebre. Si tratta quindi di un dualismo anticosmico, per la cui comprensione forniamo un'analisi di due testi manichei copti di Medīnet Mādi estratti dal lotto scoperto nel 1930 nel Fayyum.

La terza parte di questa iniziazione allo gnosticismo è intitolata *Gnosticismo e cristianesimo*. I primi echi della lotta cristiana contro gli gnostici si rinvengono nell'*Adversus haereses* di Ireneo di Lione[5]: si tratta della setta legata all'insegnamento del maestro alessandrino Valentino (a Roma tra il 138 e il 158). Alcuni anni dopo, Tertulliano scrive il suo *Adversus Valentinianos* e Ippolito di Roma, in un'importante notizia, attacca gli gnostici come atei che hanno mutuato le loro dottrine dalla filosofia greca, dalle religioni dei misteri e dai libri di astrologia. Nella biblioteca di Nag Hammadi si rinvengono numerosi trattati polemici contro la Chiesa e i suoi fedeli. A tale controversia all'interno delle Chiese cristiane abbiamo già dedicato un breve studio che non ripresentiamo in questa sede[6]; puntiamo invece l'attenzione sull'attitudine degli gnostici manichei rispetto a Cristo, al Nuovo Testamento e alla liturgia cristiana, volgendo un ultimo sguardo alla rinascita delle gnosi nel mondo contemporaneo.

Chiude l'opera una sintesi intitolata *Gnosticismo, religione gnostica e* homo gnosticus, corredata da indicazioni bibliografiche che consentono al lettore di approfondire l'argomento e di avere un'idea complessiva dell'orientamento attuale degli studi gnostici tramite i testi di Nag Hammadi.

[5] A. Rousseau, L. Doutreleau, *Irénée de Lion. Contre les hérésies. Édition critique*, 10 voll., coll. «Sources chrétiennes» 110a, 110b, 152, 153, 210, 211, 263, 264, 293, 294, Éditions du Cerf, Paris 1965-1982.

[6] J. Ries, *La Chiesa cristiana e gli gnostici*, in Id., *I cristiani e le religioni. Dagli Atti degli Apostoli al Vaticano* II, «Opera omnia» I/1, Jaca Book, Milano 2006, pp. 93-115.

# Preambolo

Il presente tomo, *Gli gnostici: storia e dottrina*, è il primo di un volume dedicato a *Gnosi e manicheismo*; si tratta del volume IX della mia *Opera Omnia*. Al volume IX si connette strettamente il volume X, *La Chiesa gnostica di Mani*. L'insieme di questi tre tomi raggruppa i testi che ritengo più significativi del mio insegnamento all'Università di Lovanio a partire dagli anni Sessanta, riguardanti appunto gnosi e manicheismo. Si tratta di corsi, testi di conferenze e di seminari, pubblicazioni di congressi e convegni che così riorganizzati compongono un percorso specifico sul tema.

# Introduzione
# TENTATIVI DI DEFINIZIONE DELLA GNOSI E DELLO GNOSTICISMO*

## 1. *Attualità dello gnosticismo*

> Viene *riscoperta* una religione universale... Non è così lontano il tempo in cui coglieremo la gnosi tutta intera, dalla fonte alla foce. La filologia, la storia delle religioni e lo studio dei simboli sono chiamati ad accordarsi per fissare la *carta* di un mondo nuovo.

Queste entusiastiche parole sono del professor Gilles Quispel, in *Gnosis als Weltreligion* (vol. I, Origo, Zürich 1951), che così saluta le due grandi scoperte gnostiche del secolo: quella della biblioteca manichea di Medīnet Mādi, in Egitto, nel 1930, e quella della biblioteca gnostica di Nag Hammadi, sempre in Egitto, nel 1945. Questo ci cambia la prospettiva rispetto alle valutazioni compiute nel XIX secolo da Ernest Renan, che dello gnosticismo affermava: «Esempio memorabile delle aberrazioni di cui è capace lo spirito umano in delirio» (citato da de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme*, Geuthner, Paris 1925, p. 3).

Riportiamo di seguito alcune definizioni della gnosi e dello gnosticismo; questo mostrerà con chiarezza la complessità del problema che stiamo affrontando.

* *Essais de définition de la gnose et du gnosticisme*, in J. Ries (a cura di), *Les études gnostiques hier et aujourd'hui*, coll. «Information et enseignement» 17, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1984[2], pp. 2-6.

## 2. *I tentativi di definizione della gnosi*

### Gnosi (lingua francese)

1. Robert, *Dictionnaire de la langue française*, 7 voll., s. l., XVII secolo:
«1. Conoscenza suprema dei *misteri della religione*.
2. Riprende Lalande: «Eclettismo filosofico che intende conciliare tutte le religioni e spiegarne il senso profondo per mezzo di una *conoscenza* esoterica e perfetta delle cose divine, comunicabile per tradizione e per iniziazione».
3. *Occulto*. Filosofia suprema iniziatica ed esoterica, contenente tutte le conoscenze sacre e *per estensione* tutto il sapere, che si offre come Il Sapere per eccellenza».

2. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, 7 voll., Hachette, Paris 1883:
«1. Termine teologico. La scienza religiosa superiore.
2. Dottrina degli gnostici, attraverso la quale si dava un senso puramente spirituale alla Scrittura.
3. Il piccolo gruppo, alla corte di Luigi XIV, sotto la direzione di Fénelon».

3. *Dictionnaire de l'Académie française*, Didot, Paris 1878[7]: ammette il termine per la prima volta. «Termine teologico. La scienza superiore della religione». Si parla inoltre della dottrina degli gnostici.

4. *Le Grand Larousse encyclopédique*, Larousse, Paris 1962:
«*Scienza religiosa* che si dice superiore alle credenze volgari (il termine si applica quasi esclusivamente a una corrente di pensiero religioso ben determinata, lo gnosticismo).
*Occulto*. Filosofia suprema, contenente tutte le conoscenze sacre riservate agli iniziati».

5. Nell'*Encyclopaedia Universalis*, 1968, è presente l'articolo *Gnosi*, vol. VII, pp. 782-787 (cfr. *infra*, p. 6).

### Gnosi (lingue anglosassoni)

1. Il termine *gnosi* non esiste nello *Herder Conversationslexikon*, 1904[3], vol. XI.

2. *Der große Herder*, 12 voll., Herder, Freiburg i.B. 1933[4]: «Conoscenza, sapienza; in seguito, in particolare, sapienza segreta di salvezza: si veda nell'antichità la letteratura ermetica e mandaica».

3. Il termine *gnosi* non viene ripreso nell'enciclopedia *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, a cura di Hermann Gunkel, prima edizione in 5 voll., Mohr, Tübingen 1910, ma la terza edizione (II, 1958), dedica un lungo articolo alla gnosi (coll. 1648-1662). «Con 'gnosi' in senso stretto si definisce un movimento religioso della tarda antichità, che non può più essere inteso come proseguimento ininterrotto delle religioni originarie dei paesi del Mediterraneo, della Mesopotamia e dell'Iran, ma, rispetto a tutte queste, rappresenta qualcosa di nuovo in riferimento all'impulso religioso centrale» (col. 1649). Già nella seconda edizione, pubblicata nel 1928, è il termine *gnosi* ad essere al centro dell'attenzione e a dare il titolo all'articolo (II, 1272-1282).

L'autore (Leisegang) offre due definizioni:

- gnosi: in senso ampio, ogni religione di salvezza nella quale la dottrina della salvezza viene considerata dipendente dalla conoscenza di Dio, dal senso e dallo scopo del mondo, dal momento che soltanto una tale conoscenza rende possibile da parte degli uomini un atteggiamento ed un'azione conformi alla volontà di Dio (col. 1272). Questa conoscenza dipende da una rivelazione divina, che conferisce agli uomini una visione dei misteri. La gnosi conduce a una religione misterica in cui i miti e i simboli assumono un ruolo importante, in particolare nel culto celebrato dalla comunità. Dunque: religione di salvezza, fondata su una rivelazione, religione misterica con culto e comunità, il tutto impregnato di una conoscenza dei misteri.
- gnosi in senso stretto: le forme particolari di religione misterica che ha assunto il cristianesimo dei primi secoli in alcune sette e sotto l'influsso di alcuni profeti.

4. La *New Catholic Encyclopedia* ha un articolo di Mc Rae, *Christian Gnosis*; l'*Encyclopaedia Britannica*, 1967, non ha il termine *gnosi*, che non è presente nemmeno nella *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VI, London 1913.

## *3. Tentativi di definizione dello gnosticismo*

### Gnosticismo (lingua francese)

1. Littré, 1967: «Sistema, eresia degli gnostici».

2. Robert, 1969: «Insieme delle dottrine della gnosi apparse attorno al II secolo a.C.».

3. Larousse, 10 voll., 1962: «Sistema di filosofia religiosa i cui adepti ritengono di avere una conoscenza completa e trascendente di tutto». Il seguito dell'articolo parla della conoscenza dello gnosticismo e del dualismo come fondamento dello gnosticismo.

4. Migne, *Dictionnaire des religions*, 1849. Gnosticismo: «Dottrina mostruosa e confusa che, emanatasi dai santuari dell'Oriente, tentò fin dall'inizio del II secolo di infiltrarsi nel cristianesimo, associando ai dogmi della religione di Gesù i misteri della magia caldea, della cabbala ebraica, della teurgia egizia e dell'ecclettismo alessandrino».

5. L'*Encyclopaedia Universalis*, dopo un articolo sulla *gnosi* che tratta del senso e dell'origine della gnosi, del dualismo, del Dio gnostico, delle condizioni dello gnostico, del tempo, dei miti, della simbologia e poi dei sistemi gnostici, dedica un articolo allo *gnosticismo cristiano*. L'articolo sulla gnosi è firmato da J. Deluzan e quello sullo gnosticismo cristiano da P. Hadot (*Gnosticisme chrétien*, in *Encyclopaedia Universalis*, vol. VII, 1970, p. 787):

> La gnosi può essere definita come una *conoscenza salvifica* che ha come oggetto i *misteri del mondo divino* e degli esseri celesti e che è destinata a *rivelare* ai soli iniziati il segreto della loro origine e i mezzi per raggiungerla, procurando così loro la certezza della salvezza, che essa venga ottenuta o meno tramite una collaborazione tra la grazia divina e la libertà umana.
> L'idea di questo tipo di conoscenza è apparsa molto probabilmente nel giudaismo nel periodo e nell'ambiente stesso in cui è nato il cristianesimo, ed è sopravvissuta sia nel cristianesimo ortodosso ed eretico che in movimenti religiosi come il mandeismo, apparentato all'ebraismo e al giudeo-cristianesimo.
> Per evitare confusioni o imprecisioni, si riserverà il termine gnosi a questo tipo di conoscenza religiosa e si utilizzerà il termine gnosticismo solo per designare un movimento religioso molto particolare: l'insieme delle sette e delle scuole cristiane che nei primi secoli del cristianesimo hanno avuto in comune una certa concezione della gnosi, che fu rifiutata dalla Chiesa cristiana ortodossa.

## Gnosticismo (lingua tedesca)

1. In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, a cura di H. Gunkel e altri, Mohr, Tübingen 1910, *Gnostizismus* (vol. II, coll. 1478-1487) fa notare che per i Padri della Chiesa lo gnosticismo era la prima eresia del cristianesimo. Secondo le ricerche recenti è «un movimento religioso originario che si fonda su una *Weltanschauung* specifica e crea una teologia particolare». L'autore dell'articolo (Liechtenhan) definisce lo gnosticismo «una componente della corrente più generale del sincretismo ellenistico» (col. 1479).

Lo gnosticismo si presenta dunque come un elemento, un ramo del sincretismo ellenistico. È l'ottica tedesca dell'inizio del secolo.

2. Nella seconda edizione, del 1928, l'articolo *Gnosis* tratta l'aspetto «storia delle religioni» (II, coll. 1272-1276) e in una seconda parte, intitolata *Christlicher Gnostizismus*, parla dell'aspetto «relativo alla storia dei dogmi». In questo articolo, firmato da C. Schmidt, grande specialista dei testi copti, l'autore tratta di Cristo nello gnosticismo, della soteriologia e della morale gnostica.

3. L'articolo della terza edizione (1958), conserva il titolo della seconda, *Gnosis*. In una prima parte, C. Colpe tratta della fenomenologia e della teologia della gnosi (coll. 1648-1652). Una seconda parte, *Gnosis und Neues Testament*, firmata da Haenchen, parla della gnosi neotestamentaria (coll. 1652-1656). La terza parte, firmata da G. Kretschmar, riprende il titolo della seconda edizione: *Christlicher Gnostizismus, dogmengeschichtlich* (coll. 1636-1662).

## Gnosticismo (lingua inglese)

1. *Encyclopaedia Britannica*, vol. X, 1966. *Gnosticism* (pp. 505-507), articolo di G. Quispel di Utrecht. «Un movimento religioso della tarda antichità con cui entrò in contatto la Chiesa cristiana. Lo gnosticismo non è primariamente o esclusivamente un'eresia cristiana, ma piuttosto una religione a pieno titolo, che è anche nota da fonti pagane, come il *Corpus Hermeticum* e gli *Oracula Chaldaica*, e dalle fonti più antiche del misticismo ebraico, che può essere ricondotto al I e II secolo d.C.» (p. 505). Quispel insiste sull'importanza del pensiero ebraico.

2. Nella *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VI, 1913, E.F. Scott ha pubblicato un lungo articolo, *Gnosticism*, pp. 231-242. «Sotto questo nome

sono inclusi tutti i molteplici sistemi di credenza, prevalenti nei primi due secoli della nostra era, che combinavano gli insegnamenti cristiani con una *gnosi* o conoscenza superiore» (p. 231). Così, lo gnosticismo viene visto come una «combinazione» tra cristianesimo e un insegnamento «superiore». L'autore rileva che è difficile vederci chiaro in questo insieme di dottrine.

3. Nella *New Catholic Encyclopedia*, vol. VI, San Francisco-Toronto-London 1967, troviamo un lungo articolo di K. Schubert, *Gnosticism* (pp. 523-532), che inizia con la seguente definizione: «Il termine gnosticismo designa solitamente una filosofia religiosa generale, diffusa in particolare nei primi secoli dell'era cristiana, caratterizzata dalla dottrina secondo cui la salvezza si ottiene attraverso la conoscenza o gnosi» (p. 513).

4. Nella sua opera *Gnose et Nouveau Testament*, Desclée de Brouwer, Tournai 1969, R. McL. Wilson sottolinea che nello gnosticismo troviamo molti elementi ripresi da altre credenze. «Non sono gli elementi separati ad essere gnostici in se stessi, ma la sintesi complessiva, il sistema nel quale sono combinati» (p. 23).

Wilson ha anche messo in evidenza quattro elementi comuni ai differenti sistemi gnostici descritti dai Padri della Chiesa (p. 22).

a. «Una distinzione fatta tra il Dio sconosciuto e trascendente da un lato e il demiurgo creatore di questo mondo dall'altro, identificando comunemente quest'ultimo con il Dio dell'Antico Testamento».

b. «La credenza che l'uomo, nella sua autentica natura, sia essenzialmente prossimo al divino, scintilla della luce celeste imprigionata in un corpo materiale e sottoposta in questo mondo al dominio del demiurgo e delle sue potenze».

c. «Un mito che narra una specie di caduta precedente al mondo, onde rendere conto dello stato attuale dell'uomo e del suo desiderio di liberazione».

d. «Il mezzo, la *gnosis* salvatrice grazie a cui si effettua questa liberazione e attraverso cui l'uomo viene risvegliato alla coscienza della sua vera natura personale e della sua origine celeste. Questa liberazione e il ritorno eventuale delle scintille di luce alla loro dimora celeste significano il ritorno, nel tempo, di questo mondo al suo caos primitivo».

# Parte prima
# ALLA RICERCA DELLE ORIGINI DELLO GNOSTICISMO

# Capitolo primo
# LE TAPPE DELLA RICERCA*

Le prime ricerche sullo gnosticismo furono compiute da Mosheim (*Institutiones*, Helmstädt 1739), che parla della filosofia orientale distinguendola dalla filosofia greca. J. Horn (*Ueber die biblische Gnosis*, Hannover 1805) e Lewald (*Commentatio... de doctrina gnostica*, Heidelberg 1818) cercano la fonte di questa filosofia orientale nel dualismo zoroastriano. Dopo aver parlato della dipendenza dello gnosticismo dal platonismo filoniano, A. Neander abbozza l'ipotesi di una teosofia orientale (*Genetische Entwicklung*..., Berlin 1818).

J. Matter amplia questa ipotesi e utilizza il termine di sincretismo (*Histoire critique du gnosticisme*, 2 voll., Paris 1828). Secondo questo autore lo gnosticismo avrebbe introdotto nel cristianesimo le speculazioni cosmologiche e teosofiche delle antiche religioni orientali: filosofia di Platone e di Filone, Zend-Avesta, tradizioni dei misteri di Samotracia, di Eleusi e dell'orfismo. Matter manifesta il suo entusiasmo per la concezione religiosa gnostica: in essa vede il passaggio dal mito alla mistica.

* In P. Poupard (dir.), J. Vidal, J. Ries, E. Cothenet, Y. Marchasson, M. Delahoutre (red.), *Grande dizionario delle religioni*, Piemme-Cittadella, Casale Monferrato-Assisi 1990, pp. 860-868.

# Alla ricerca delle origini dello gnosticismo

## 1. *Lo gnosticismo, tentativo di ellenizzazione del cristianesimo*

### Una corrente filosofica cristiana

L'opera di F.C. Baur (*Die christliche Gnosis*, Tübingen 1835) costituisce una prima sintesi dello gnosticismo considerato quale filosofia religiosa. Baur vede nella gnosi un pensiero religioso che nasce ad Alessandria grazie ai contatti tra il cristianesimo, il giudaismo e il paganesimo. La corrente gnostica è una filosofia ispirata al platonismo, modificata dal contatto con il pensiero giudaico reinterpretato da Filone, e costituente il punto di partenza di una filosofia cristiana. Secondo Baur, la filosofia platonica fa il suo ingresso nel pensiero cristiano attraverso Filone.

R.A. Lipsius (*Gnostizismus*, Leipzig 1860) colloca gli inizi del movimento gnostico nel II secolo, nel contesto del giudaismo siriano, erede delle tendenze essene e delle idee iraniane, dove si assiste ai tentativi di riconciliazione dei giudeo-cristiani con i cristiani provenienti dal paganesimo. Nello sforzo di presentare la loro religione come istituzione di salvezza e insieme come chiave di conoscenza dei misteri del cielo e della terra, i cristiani escono dallo stretto ambito delle loro origini per confrontarsi con la filosofia pagana. Il cristianesimo passa dall'età apostolica all'età gnostica. Il *Logos* platoniano, già utilizzato dagli apologisti cristiani, viene recuperato dagli gnostici. Così la *gnosis* va a costituire il punto di contatto che collega una religione di salvezza e una religione cosmica. Le conoscenze misteriosofiche si sostituiscono alla fede.

### Un'ellenizzazione intensa del cristianesimo

La definizione della gnosi data da A. von Harnack è rimasta celebre: *eine akute Hellenisierung des Christentums*. Fu nel quadro delle sue ricerche sul cristianesimo primitivo e sulla nascita dei dogmi che Harnack si orientò verso lo gnosticismo, dedicando una serie di lavori alla critica delle fonti, e un'altra al ruolo dello gnosticismo nell'elaborazione dei dogmi cristiani. Gli gnostici sono per lui i teologi del I secolo: essi hanno dato inizio alla trasformazione del cristianesimo in un corpo di dottrina (dogmi) che si oppongono al giudaismo e alle religioni pagane. Il Vangelo diviene così un sistema di conoscenze divine salvifiche, una gnosi di salvezza che specula sulla natura degli esseri divini, sulla salvezza dello spirito prigioniero della materia. Il movimento gnostico si appoggia sulle comunità cristiane, la grande forza spirituale del II secolo. La diffusione della gnosi ci mostra come nel mondo mediterraneo il progresso del cristianesimo manifestasse un doppio ritmo

di crescita: una ellenizzazione rapida e profonda, quella dello gnosticismo, e una ellenizzazione lenta e progressiva, quella del cattolicesimo. A seguito dei lavori di Harnack, i gruppi cultuali e le comunità misteriche hanno attirato l'attenzione della ricerca. Così M. Joel, Weingarten e G. Koffmane hanno messo l'accento sul contesto religioso del mondo ellenistico. I punti di vista di Harnack sono stati ripresi da G. Anrich (*Das antike Mysterienwesen*, Göttingen 1894), da R. Liechtenhan (*Die Offenbarung im Gnostizismus*, Göttingen 1891) e da E. de Faye (*Gnostiques et gnosticisme*, Paris 1924[2]). Questi autori rimangono nell'ambito della storia ecclesiastica.

## 2. *Lo gnosticismo e le religioni orientali*

Harnack non ha mantenuto rigidamente la sua posizione sullo gnosticismo inteso come un'ellenizzazione radicale e prematura del cristianesimo. Subendo l'influenza degli storici della religione, egli ha accettato l'esistenza di una corrente gnostica non cristiana, amalgama di filosofia, di mistica e di elementi religiosi orientali.

### La Samaria all'origine della gnosi

Ritenendo che Baur e Harnack avessero insistito a giusto titolo sul sincretismo religioso ellenistico per spiegare la diffusione delle dottrine gnostiche, ma constatando che ciò non era bastato a spiegare la diffusione del movimento, A. Hilgenfeld (*Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig 1884) si volge a considerare la Samaria, dove Simon Mago e Menandro professano la dottrina della salvezza operata dalla discesa del Salvatore che comunica la gnosi. Da questa gnosi simoniana limitata ai circoli giudeo-cristiani proverrebbero i barbelo-gnostici, gli ofiti, i naasseni e quindi, con l'apporto delle dottrine iraniane, le scuole di Satornilo e Basilide, di cui Valentino (valentinismo) e Marcione saranno gli eredi.

### Origini babilonesi dello gnosticismo

Dopo che l'assiriologia ha portato allo scoperto l'antica civiltà babilonese con la sua mitologia astrale, K. Kessler tenta di dimostrare che lo gnosticismo è un sincretismo la cui origine va cercata a Babilonia. In seguito alla conquista di Alessandro, coloni provenienti dalla Mesopotamia si stabiliscono nel Vicino Oriente e qui vengono in contatto con il pensiero greco e giudaico. Ne risulta un sincretismo che entra in fermento al mo-

mento dell'impatto con il cristianesimo. K. Kessler fonda la sua ipotesi sulla sopravvivenza di due forme di gnosticismo, il manicheismo e il mandeismo (*Über Gnosis und altbabylonische Religion*, Berlin 1882; *Mani*, Berlin 1889; *Mandäer*, Leipzig 1881). F.W. Brandt studia le sette battiste mesopotamiche (*Die mandäische Religion*, Leipzig 1889; *Die Mandäer*, Amsterdam 1915), e scopre nella religione mandea numerosi elementi gnostici: emanazioni, tenebre, demiurgo, luce. Solleva la questione dell'ascensione dell'anima come idea gnostica centrale. Nella sua opera *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus* (T.U. Berlin, 1997), W. Anz riprende e sviluppa quest'idea della *Himmelsreise* dell'anima. Egli riduce lo gnosticismo al mito dell'ascensione dell'anima. La sua patria sarebbe la Mesopotamia: speculazione sui sette cieli e i sette arconti. Anz pone con chiarezza la questione del pregnosticismo, e vi risponde, considerando la gnosi come un prodotto della religione babilonese rielaborata con l'apporto di magia e astrologia. Questa corrente di gnosi orientale avrebbe pervaso tutto il mondo ellenistico.

### Egitto e gnosticismo

L'egittologo M.E. Amélineau riprende la tesi di Hilgenfeld sull'importanza della Samaria, ma la sviluppa nella direzione dell'Egitto, dal momento che Basilide venne a stabilirsi ad Alessandria (*Essai sur le gnosticisme*, Paris 1887). Alla luce del mito di Osiride, Amélineau scopre in Basilide la presenza di dottrine egiziane: emanazione degli dèi, teologia solare, importanza di Ra. Questa teologia sarebbe all'origine del *pleroma* di Valentino, un maestro gnostico che ha largamente attinto alle dottrine dei santuari egiziani.

## *3. Lo gnosticismo è un sincretismo iraniano-babilonese*

Nel 1907 W. Bousset pubblica un'opera che segna una svolta: *Hauptprobleme der Gnosis*. Bousset cerca la soluzione del problema gnostico non nella storia dei dogmi come ha fatto Harnack, ma – conformemente al metodo della *Religionsgeschichtliche Schule* – in una ricerca comparata sulle religioni orientali. Dopo aver proceduto a una suddivisione dei temi gnostici, egli si mette alla ricerca della loro origine nel Vicino Oriente, in Iran, in India, a Babilonia. Pone un duplice problema: da una parte la formazione del pregnosticismo, dall'altra l'incontro di questo con il Nuovo Testamento. Bousset ha aperto la strada alla teoria orientalizzante e sincretista che rimarrà predominante per decenni. La sua ricerca vorrebbe mettere chiaramente in luce l'influenza iraniana visibile nelle tre forme del dualismo

gnostico: un dualismo radicale (manicheismo), in cui si incontrano il pensiero iraniano e il pessimismo greco tardivo; un dualismo mitigato dalla presenza di un mediatore, *mesites*, che ritroviamo nel mitraismo; e infine un dualismo di provenienza battista, influenzato dallo zurvanismo (Zurvan).

La forma fondamentale della gnosi è la dottrina di un Dio supremo sconosciuto, ineffabile, di essenza luminosa. Questo Dio è estraneo al mondo inferiore, comandato dai sette principi creatori dell'uomo. Su questa cosmologia e su questa antropologia si innesta la dottrina della salvezza: un Salvatore gnostico, Gesù doceta, disceso tra gli arconti. È il tema irano-babilonese della lotta della luce contro le tenebre. Le diverse forme del mito della salvezza sono anteriori al cristianesimo. Vi ritroveremo figure che fanno pensare a Marduk, al Puruṣa dell'India, al Gāyōmart iraniano. Le triadi gnostiche hanno degli archetipi nelle triadi babilonesi e siriane. Per quanto riguarda il culto e la vita religiosa, Bousset si rivolge alle religioni misteriche: la *gnosis* è anche *pistis*, ricerca della salvezza.

Pubblicando nel 1904 il *Poimandres*, R. Reitzenstein vuole dimostrare che il movimento gnostico non può ricollegarsi direttamente al cristianesimo, perché qui ci troviamo davanti a un'opera gnostica pagana. Con le sue ricerche sul mandeismo e sul manicheismo, egli tenta di delineare le correnti religiose che il cristianesimo ha incontrato sulla sua strada. Per lui lo gnosticismo è un sincretismo in cui domina il mistero iraniano della salvezza.

Partendo da alcune concezioni iraniane che assimilano l'anima all'Uomo primordiale, Reitzenstein prende in esame la nozione di *Salvator Salvandus* in cui egli svela un'eredità mazdea. La salvezza proviene da un Salvatore celeste, un essere di luce. In *Das iranische Erlösungsmysterium* (Bonn 1921), egli dimostra che il tema dell'anima individuale e dell'anima del mondo, di provenienza mazdea, è stato ripreso nello gnosticismo, il che ne fa una religione della salvezza venuta dall'Oriente.

### 4. *Religione rivelata e religione di salvezza*

Le ricerche del XIX secolo, e più in particolare il dibattito tra la *Religionsgeschichtliche Schule* di Göttingen e la *Dogmengeschichte* di Berlino hanno permesso di ampliare il campo della ricerca e di uscire dall'ambito dell'eresiologia cristiana per situare lo gnosticismo nel quadro della storia delle religioni: evidenziamento di temi mitici e religiosi orientali, della figura del Salvatore, del dualismo, dell'ascensione dell'anima. La tesi del pregnosticismo, con le sue teorie orientalizzanti e iranizzanti, insiste sul sin-

cretismo delle dottrine gnostiche di salvezza. Al centro dell'attenzione c'è il problema soteriologico, perché gli gnostici hanno vissuto i misteri della gnosi in vista della salvezza.

R. Liechtenhan intende lo gnosticismo come un sincretismo realizzato man mano che le religioni orientali penetravano nel mondo ellenistico *(Die Offenbarung im Gnostizismus*, Göttingen 1901). In queste religioni nazionali sradicate dal loro contesto gli dèi perdono la loro identità: diventano delle potenze cosmiche. Così nello gnosticismo ritroviamo i miti iraniani interpretati in modo allegorico, le cosmologie babilonesi, siriane, egiziane, addirittura greche, il dualismo iraniano-babilonese. Ma l'elemento centrale e specifico è la rivelazione: la gnosi proviene da un messaggio trascendente comunicato all'uomo spirituale che ha la missione di trasmetterlo. Lo gnosticismo è una *Weltanschauung* ottenuta grazie a una rivelazione.

Paul Wendland colloca la corrente gnostica nel *Sitz im Leben* che conosciamo dagli eresiologi dei primi secoli: l'Impero romano (*Die hellenistischrömische Kultur*, Tübingen 1912). Lo gnosticismo si presenta come un movimento religioso che è andato formandosi da Alessandro in poi e che reca l'impronta ellenistica: sradicamento e internazionalizzazione delle religioni; scambi e avvicinamenti Oriente-Occidente; ellenizzazione del pensiero orientale, ondata di spiritualizzazione, accentuazione dell'individualismo dei culti orientali. Nato prima del cristianesimo e al di fuori di esso, vi prolunga tuttavia la sua azione sotto la spinta delle religioni misteriche.

Lo gnosticismo conosce la sua prima espansione in Siria, in Asia Minore e in Egitto, dove rappresenta la reazione contro la religione astrale che pone l'uomo e il suo destino sotto il dominio degli astri. Nelle province dell'Impero, ricche materialmente e culturalmente, incontra il cristianesimo, che sviluppa motivazioni analoghe: ricerca della purezza e della salvezza, ascesi rigorosa, speranza escatologica, bisogno di rivelazione e di misteri. Per rafforzare la loro influenza, gli gnostici si appropriano di alcuni elementi cristiani, tra cui la figura di Gesù. Decisi a penetrare all'interno della Chiesa cristiana essi costituiscono delle comunità di fede e di culto pur continuando ad attingere ai culti orientali. Per vincere questo avversario, dice Wendland, la Chiesa ha cercato di riassorbirlo: lo ha devitalizzato sottraendogli alcuni temi che ha cristianizzato. La letteratura di Paolo e di Giovanni mostra tracce di questa operazione.

### 5. *Un tentativo di sintesi: Hans Jonas*

Durante i primi decenni del XX secolo, gli autori continuano a propendere, alcuni per la tesi fondata sulle posizioni degli eresiologi cristiani, altri per la tesi sincretista e orientalizzante degli storici delle religioni. Tra i sostenitori della tesi che considera gli gnostici dei pensatori cristiani, troviamo il già citato E. de Faye, E. Buonaiuti (*Lo gnosticismo*, Roma 1907) e F.C. Burkitt (*Church and Gnosis*, Cambridge 1932). Quest'ultimo ritiene che gli gnostici abbiano sviluppato il loro sistema secondo una logica inerente al cristianesimo. La gnosi consisterebbe, secondo lui, in una nuova formulazione del cristianesimo, compiuta nel II secolo. Per Loisy (*La naissance du christianisme*, Paris 1933) lo gnosticismo non è altro che una crisi di crescita della teologia cristiana nata dall'era apostolica. Tra il proliferare delle sette, il mistero cristiano è stato a suo modo – dice Loisy – una gnosi attenuata, epurata, caratterizzata da un misticismo dottrinale e sacramentale.

La teoria sincretista continua ad avere i suoi partigiani. W. Köhler (*Die Gnosis*, Tübingen 1911) pensa che la gnosi sia il sincretismo per eccellenza, che già era cominciato prima della conquista di Alessandro e le cui ripercussioni si fanno sentire in Paolo e in Giovanni. J.P. Steffes (*Das Wesen des Gnostizismus*, Paderborn 1922) crede invece di scoprire delle sette gnostiche precristiane nel mandeismo e in Samaria. Secondo H. Leisegang (*Die Gnosis*, Leipzig 1924), i documenti gnostici ci immergono in pieno sincretismo ellenistico e orientale. Per E. Lohmeyer e C. Schmidt (*Gnostizismus*, RGC$^2$, Tübingen 1928) appare assodata l'esistenza di una gnosi non cristiana, di cui lo gnosticismo sarebbe una branca sviluppatasi a partire da un sincretismo orientale.

Hans Jonas tenta di arrivare a una comprensione unitaria che permetta di avvicinare queste diverse posizioni. Egli ricerca lo spirito gnostico e l'essenza dello gnosticismo (*Gnosis und spätantiker Geist*, I, Göttingen 1934, 1964$^2$; II, I, 1966; *The gnostic Religion*, Boston 1958, 1970$^3$; *La religion gnostique*, Paris 1978). Per comprendere lo gnosticismo bisogna tener presente la doppia fase dell'ellenizzazione. La cultura ellenica va imponendosi dal tempo di Alessandro fino alla fine del I secolo d.C. Durante questo periodo di irradiazione di Alessandria la «teocrasi», o mescolanza delle figure divine, si traduce nel mito, nel culto, nel pensiero. Dandogli la propria concettualizzazione, il pensiero greco libera l'Oriente dai suoi miti e dai suoi riti: il *logos* greco prende il posto del simbolismo orientale. La seconda fase ha inizio con l'incontro del cristianesimo con l'Oriente ellenizzato e le sue correnti religiose: giudaismo ellenistico, filosofia giudeo-alessandrina, astrologia e magia babilonesi, culti misterici. Nel fermento di questi incontri Jonas

scopre la presenza di una base spirituale identica, di modelli, di immagini, di formule simili: questo principio spirituale comune costituisce ciò che egli chiama il principio gnostico.

Nel rifluire del pensiero ellenistico da Oriente a Occidente emerge la ricerca della salvezza: ottica escatologica, opposizione tra Dio e il mondo; conoscenza legata a una rivelazione e a una tradizione sacra e segreta. L'esperienza religiosa dello gnostico è un'esperienza di esilio, vissuta in un contesto simbolico: simbolo dell'estraneità e della prigionia del mondo chiuso, terrore del tempo e della durata cosmica, simbolo del sonno dell'anima. Dal mondo celeste viene un appello che deve risvegliare l'anima e rivelarle la strada della salvezza. Così, secondo Jonas, il movimento gnostico non è un sincretismo orientale, bensì un'esperienza di salvezza, nata in una situazione di crisi del mondo greco-romano e del mondo orientale. È l'esperienza religiosa dell'uomo ellenistico che vive la sua angoscia in un mondo strano ed estraneo a cui tenta di sfuggire. H. Jonas tenta di comprendere lo gnosticismo attraverso l'*homo gnosticus*.

### 6. *Gnosi e gnosticismo alla luce di Nag Hammadi*

L'importante scoperta della biblioteca copta di Nag Hammadi fece pensare di essere arrivati a una svolta decisiva negli studi gnostici. Nel corso di una ricerca durata tre decenni su questi testi, scoperti nel 1945, si è arrivati a formulare un interrogativo di fondamentale importanza: quali sono le origini dello gnosticismo? La questione dell'essenza dello gnosticismo è legata a quella della sua origine.

#### Gnosticismo e giudaismo

All'indomani della scoperta di Nag Hammadi si è rapidamente configurata un'importante strada per la ricerca: il giudaismo eterodosso avrebbe giocato un ruolo fondamentale nella formazione e nell'espansione dello gnosticismo. Questa tesi non è del tutto nuova. H. Grätz (*Gnostizismus und Judentum*, Krotochin 1846) aveva parlato di elementi gnostici nel Talmūd: cosmogonia, eoni, dualismo. Nell'opera di Filone d'Alessandria, M. Friedländer ha messo in evidenza una corrente di pensiero giudeo-alessandrina che si potrebbe chiamare gnostica (*Der vorchristliche jüdische Gnostizismus*, Göttingen 1898). In seguito a una certa reazione di A.D. Nock ai lavori di Jonas, K. Stürmer (*Judentum, Griechentum, Gnosis*, «TLZ», 1948, pp. 581-592) insiste sull'incontro tra giudaismo ed ellenismo. E.

Peterson (*Origine della gnosi*, «Enc. Catt.», VI, Roma 1951, pp. 880-882) e G. Kretschmar (*Zur Religionsgeschichtliche Einordung der Gnosis*, «Ev. Theol.», 1953, pp. 354-361) ci indirizzano ai temi dell'essenismo e dell'apocalittica giudaica.

A partire dal 1951, G. Quispel sviluppa la tesi del giudaismo eterodosso come fonte dello gnosticismo. In *Gnosis und Weltreligion* (Zürich 1951) egli sottolinea l'importanza dei nomi semitici nei nuovi testi. Un'analisi dell'*Apocrifo di Giovanni* (*Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition*, «Eranos Jb», Zürich 1953, pp. 195-234) induce l'autore a prendere posizione contro la tesi iranizzante. Secondo lui il tema cosmogonico della creazione, il tema antropologico della caduta dell'anima e il tema dell'*anthropos* perfetto provengono tutti e tre da formulazioni del giudaismo eterodosso. In una serie di lavori che vanno dal 1954 al 1978, G. Quispel continua a proporre nuove argomentazioni, traendole dai documenti di Qumrān, dalle sette battiste mesopotamiche, dalla religione samaritana, dagli elchasaiti, dal *Codex Mani*.

Alla luce di Qumrān e di Nag Hammadi, R.M. Grant formula la tesi giudaizzante con un più netto riferimento allo spazio e al tempo: lo gnosticismo sarebbe nato dalla rovina delle speranze apocalittiche ed escatologiche – all'indomani della caduta di Gerusalemme (*Gnosticism and early Christianity*, New York, Columbia 1959; *La gnose et les origines chrétiennes*, Paris 1964). La ricerca di Grant consiste in uno studio comparato delle Apocalissi giudaiche, dei testi apocalittici redatti tra il 70 e il 135, della corrente essena (*Manuale di disciplina*) e dell'*Apocrifo di Giovanni*. Attraverso un lavoro di critica e di rivalorizzazione di questa documentazione, egli spiega i primi sistemi gnostici: Simon Mago, Saturnino, Valentino, Basilide e Marcione.

Altri autori si limitano a parlare di una componente giudaica presente nello gnosticismo. W.C. Van Unnik (*Die jüdische Komponente in der Enstehung der Gnosis*, «Vig. Ch.», 1961, pp. 65-82) considera esagerato parlare di origine giudaica, perché l'influenza si limiterebbe a dei prestiti. In uno studio che procede per continui ritocchi, R. McL. Wilson (*The Gnostic Problem*, London 1958, 1964[2]) attribuisce al giudaismo una funzione di intermediario nella formazione dei sistemi gnostici. Precedendo il cristianesimo nell'incontro con l'ellenismo, il giudaismo, e più in particolare quello della diaspora, ha gettato un ponte tra il mondo greco-orientale e il mondo giudeo-cristiano. Così il contributo giudaico allo sviluppo dello gnosticismo ha svolto da una parte un ruolo diretto con la trasmissione di idee giudaiche nel pensiero gnostico, e dall'altra un ruolo indiretto, perché è attraverso il giudaismo che alcuni tratti pagani sono penetrati nello gnosticismo.

## Gnosticismo e cristianesimo

Il dibattito gnosticismo-cristianesimo è molto antico, perché si colloca al centro della controversia tra i Padri della Chiesa e gli stessi gnostici. Nel 1710, nelle sue *Dissertationes praeviae in Irenaei libros*, dom Massuet di Parigi prendeva le difese della tradizione cristiana di fronte agli gnostici. Alla fine del XVIII secolo Tittmann vedeva nello gnosticismo un episodio dello sviluppo del pensiero cristiano (*Tractatus de vestigiis gnosticorum in Novo Testamento*..., Leipzig 1773). Agli inizi del XIX secolo J.A. Möhler sosteneva invece che la gnosi procedeva da un principio cristiano, quello dell'ascetismo (*Versuch über den Ursprung des Gnostizismus*, Tübingen 1831). Il problema gnosticismo-cristianesimo era l'argomento di punta delle ricerche da Baur a Harnack. Ma la problematica stessa era dogmatica: gnosi e dogmi cristiani.

*a) Lo gnosticismo e le origini cristiane*

All'inizio del XX secolo questo problema venne sollevato da H. Lietzmann, A. Loisy, Reitzenstein, Bultmann e da altri esegeti nel contesto della letteratura paolina e giovannea: nelle grandi Epistole paoline si troverebbero degli accenni di apertura alla gnosi; il quarto Vangelo avrebbe applicato al cristianesimo il mito iraniano del Salvatore. Questa teoria è stata elaborata per mezzo di materiali tratti dalla letteratura mandea. L. Cerfaux ha rifiutato queste tesi. Egli ha messo in rilievo l'opposizione esistente tra la teologia cristiana e la gnosi; il paolinismo non è una gnosi, la teologia giovannea non è una gnosi: la gnosi è rimasta alla periferia del cristianesimo, e qui si è limitata a provocare la formazione di sette gnostiche (L. Cerfaux, *Le christianisme et la gnose*, in *Gnose préchrétienne et biblique*, DBS, III, Paris 1938, pp. 659-701).

Nel corso dei due decenni che vanno dal 1930 al 1950 il dibattito è rimasto vivace, prolungando così in qualche modo il precedente dibattito sul cristianesimo e i culti misterici. Le ricerche sulla gnosi di A.D. Nock si sono principalmente incentrate sui misteri ellenistici in rapporto ai sacramenti cristiani. Nock ha insistito sull'influenza dei testi neotestamentari nella formazione delle dottrine gnostiche. H.C. Puech ha messo fine a queste discussioni con due importanti lavori sul cristianesimo, la gnosi e il tempo. Egli ha dimostrato come lo gnosticismo abbia staccato il cristianesimo da ogni prospettiva temporale, svuotandolo della sua sostanza storica, consentendo così in esso l'irruzione del mito. È dunque le gnosticismo ad aver adattato il cristianesimo alla propria mentalità e ai propri schemi. Al Congresso di Amsterdam del 1950 Nock e Puech fecero degli interventi

degni di nota e determinanti per questo dibattito (*Proceedings, 7th Congress of the History of Religions*, Amsterdam 1951; cfr. i lavori di H.C. Puech in *En quête de la gnose, I. La Gnose et le Temps*, Paris 1978). Su questo lungo dibattito disponiamo di un'eccellente messa a punto di U. Bianchi, *Le gnosticisme et les origines du christianisme*, in *Gnosticisme et monde hellénistique* (Louvain-la-Neuve, 1982, pp. 211-228).

*b) Le posizioni recenti*

R. McL. Wilson vede nello gnosticismo una nuova forma di comprensione dell'uomo e del mondo che fa la sua comparsa sulla scena della storia nella stessa epoca del cristianesimo (*Gnosis and New Testament*, Oxford 1968). Gli gnostici avrebbero utilizzato il Nuovo Testamento adattandolo al loro punto di vista. La loro tradizione è diversa da quella cristiana. Lo gnosticismo dà una risposta completamente diversa ai problemi del mondo, dell'uomo e della salvezza. W. Schmithals affronta la questione attraverso l'ermeneutica (*Die Gnosis in Korinth*, Göttingen 1969). Egli propone di affrontare il problema da un doppio punto di vista: la gnosi considerata quale presupposto per la spiegazione del cristianesimo; il cristianesimo quale presupposto per la spiegazione della gnosi. Nell'impossibilità di risolvere questa questione sulla base dei dati oggettivi, Schmithals propone una soluzione per via esegetica, propone cioè di scegliere l'esegesi che offre la spiegazione migliore dei testi. Così *sōma Christou* (1 Cor 10,16) non è un elemento del patrimonio concettuale cristiano primitivo, bensì è spiegabile a partire dal patrimonio concettuale gnostico. Dunque, dice Schmithals, a Corinto all'epoca di Paolo esisteva una dottrina gnostica. Bianchi fa notare che un procedimento ermeneutico di questo genere diviene un circolo ermeneutico chiuso incompatibile con il metodo storico-comparativo definito a Messina nel 1966.

G. MacRae ha dimostrato che i testi di Nag Hammadi non rivelano alcun documento di comprovata anteriorità al cristianesimo. Tali testi testimoniano invece uno sviluppo all'interno dello gnosticismo: miti gnostici non cristiani hanno avuto una versione cristiana (*Nag Hammadi and the New Testament*, in *Gnosis, Festschrift Hans Jonas*, Göttingen 1978, pp. 144-157). Questo fenomeno può forse spiegare la genesi dello gnosticismo, e comunque esclude l'influenza della gnosi sul Nuovo Testamento.

In una serie di lavori, H.M. Schenke rifiuta di identificare la gnosi con lo *Spätantiker Geist* così come non accetta l'ipotesi di Bultmann sull'origine della gnosi in una speculazione sulla Sapienza e sul Logos combinata con il mito orientale dell'Uomo Primordiale. Per Schenke, cristianesimo e gnosticismo sono stati all'origine indipendenti (*Hauptprobleme der Gnosis*,

«Kairos», 7, 1965, pp. 314-323). Nello gnosticismo egli vede la dottrina di una salvezza e di un salvatore che si manifesta con continuità nel corso della storia, per arrivare a prendere corpo all'inizio della nostra era come categoria ellenistica, unendosi all'idea cristiana della preesistenza del Cristo.

Da Messina (1966) a Louvain-la-Neuve (1980) U. Bianchi ha insistito su diversi aspetti che appaiono essenziali. Allo studio attuale della ricerca sul cristianesimo primitivo e sullo gnosticismo nascente, è impossibile ammettere l'esistenza di uno gnosticismo totalmente privo di elementi cristiani. In questo gnosticismo costatiamo tuttavia la presenza di una ideologia che non può essere ridotta ai dati giudaici e cristiani, ma che implica una tematica dualistica greca. D'altra parte la problematica della genesi dello gnosticismo non è riducibile a una *Quellenforschung*, perché un fenomeno storico non si spiega identificando dei temi in testi o in contesti anteriori. Per quanto riguarda il tema centrale dello gnosticismo, cioè l'idea di una tragedia nel divino con ripercussioni di acosmismo o di anticosmismo, bisogna riconoscere il debito storico essenziale che ha lo gnosticismo con l'esperienza misteriosofica greca, senza tuttavia negare l'apporto giudaico. In ogni caso è impossibile negare il ruolo di catalizzatore che il cristianesimo ha esercitato nella formazione dello gnosticismo, sia per le dottrine che per le sette.

## L'origine cristiana dello gnosticismo

Per Simone Pétrement, senza il cristianesimo lo gnosticismo non sarebbe nato. In un suo approfondito studio, sintesi di diversi lavori, ella presenta la problematica nel suo insieme, passa in rivista le difficoltà poste dalle tesi orientalizzanti, iranizzanti, giudaizzanti, e cerca di dimostrare che solo il Nuovo Testamento permette di datare la comparsa dello gnosticismo (*Sur le problème du gnosticisme*, «RMM», 85, Paris 1980, pp. 145-177). L'autrice insiste sulla conoscenza gnostica: conoscenza di Dio, su Dio, sull'anima, sul mondo. Questa conoscenza è una conoscenza religiosa fondata su una rivelazione. Essa implica l'adesione a una religione in un'ottica di anticosmismo. Siamo di fronte a un rovesciamento dei valori: negazione dei valori del mondo, rovesciamento del senso della creazione, attribuita a un demiurgo. Secondo la Pétrement, questo rovesciamento può essere spiegato solo attraverso il Nuovo Testamento: la croce, la teologia paolina, la teologia giovannea. La figura del Salvatore legata all'anticosmismo non viene fuori dall'anticosmismo: è un'idea cristiana.

Lo gnosticismo viene dunque presentato come un doppione del cristianesimo, che non può essere altro che una forma di sviluppo del cristianesimo stesso. Per i Padri della Chiesa, gli gnostici erano degli eretici cristiani

che essi condannavano perché interferivano sui problemi della libertà e su quelli dei rapporti tra l'Antico e il Nuovo Testamento. Questi sono problemi che devono essere affrontati dal cristianesimo e da nessun altro. Inoltre, l'ipotesi cristiana dello gnosticismo consente di spiegare la sua evoluzione. Infatti, nelle scuole e nei testi databili, lo gnosticismo cristiano compariva prima di quello pagano. Inoltre lo stesso gnosticismo cristiano sembra che all'inizio sia stato meno sincretista e meno strano che in seguito. D'altra parte, tra i testi di Nag Hammadi, quelli che vengono considerati non cristiani hanno un rapporto con le dottrine che noi conosciamo come tardive. Così, man mano che passa il tempo, lo gnosticismo perde il contatto con il cristianesimo. S. Pétrement conclude la sua ricerca affermando che gli gnostici del II secolo sono stati a loro modo dei cristiani, esegeti più che filosofi.

### Bibliografia

L. Cerfaux, *Gnose préchrétienne et biblique*, «DBS», III, Paris 1938, pp. 659-701.

G. Filoramo, *L'attesa della fine*, Laterza, Bari 1987.

R.M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, Columbia University Press, New York-London 1966[2] [tr. it. *Gnosticismo e cristianesimo primitivo*, Il Mulino, Bologna 1976].

H. Jonas, *Lo gnosticismo*, Sei, Torino 1975.

J. Ries, *Les études gnostiques, hier et aujourd'hui*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1982, 1984[2].

K. Rudolph, *Gnosis und Gnostizismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975.

# Capitolo secondo
# LO GNOSTICISMO, ELLENIZZAZIONE DEL CRISTIANESIMO*

Nel 1710, Massuet pubblica a Parigi i cinque volumi del *Contra Haereses* di sant'Ireneo. Fa precedere il suo testo dalle *Dissertationes praeviae in Iranaei libros*, in cui affronta il problema dei rapporti tra gnosticismo e platonismo. Massuet vede nel platonismo la fonte del pensiero gnostico.

Il XVIII secolo vede una crescita sempre maggiore degli studi sulle dottrine gnostiche. Mosheim, nelle sue opere *Institutiones historiae christianae majores* (Helmstedt 1739), estende le fonti della gnosi a tutta la filosofia orientale, senza però giungere a definire adeguatamente quest'ultima. I lavori si succedono. Citiamo la *Histoire critique du Gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne*, 2 voll., pubblicata da J. Matter nel 1828 a Parigi, e tradotta in tedesco nel 1833 (*Kritische Geschichte des Gnostizismus*): l'opera è stata premiata dalla Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Nella gnosi l'autore vede un tentativo di introduzione nel cristianesimo delle diverse speculazioni cosmologiche e teosofiche. Agli occhi di Matter, gli gnostici non sono né teologi né filosofi né moralisti, ma teosofi che hanno creato una religione a partire dalla filosofia e da svariati elementi religiosi, come l'orfismo.

* *Le gnosticisme vu comme une hellénisation du christianisme*, in J. RIES (a cura di), *Les études gnostiques hier et aujourd'hui*, coll. «Information et enseignement» 17, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1984[2], pp. 7-18.

## Alla ricerca delle origini dello gnosticismo

### *1. Una corrente di filosofia cristiana. La ricerca di F.C. Baur (1792-1860)*

La prima grande tappa nelle ricerche moderne sulla gnosi e lo gnosticismo è rappresentata dall'opera di Ferdinand Christian Baur (1792-1860), fondatore della nuova scuola dogmatica di Tubinga, maestro di F. Strauss. Questa scuola fonda nel 1842 i «Tübinger Theologische Jahrbücher» (1842-1857).

### Il punto di partenza

La ricerca di Baur parte dalla filosofia religiosa di Schleiermacher, e approda nel 1824-1825 nella pubblicazione dei tre volumi della *Symbolik und Mythologie der Naturreligion des Altertums*, per passare poi allo studio dei dogmi e della storia del pensiero cristiano. La filosofia religiosa di Schleiermacher e quella di Hegel esercitano su di lui un grande influsso. La sua ricerca resterà segnata dalla nascente storia delle religioni. I suoi interessi sono diretti alle correnti di pensiero che hanno esercitato un'influenza sul cristianesimo. È in quest'ottica che si interessa dello gnosticismo e del manicheismo. E non si limita ai primi secoli, ma tenta di seguire l'evoluzione del pensiero gnostico fino ai suoi sviluppi più recenti.

La preoccupazione di Baur è dunque duplice: 1) la storia della dottrina cristiana e la dogmatica cristiana: il protestantesimo come continuità con la dottrina cristiana dei primi secoli; 2) l'influsso delle diverse correnti di pensiero sul cristianesimo e la formazione di dottrine marginali tramite il contatto tra il cristianesimo e le filosofie antiche. Nel 1831, F.C. Baur pubblica *Das manichäische Religionssystem, nach den Quellen dargestellt und entwickelt*, Tübingen 1831, 500 pp., ristampato nel 1928: si tratta di un'opera fondamentale per lo studio del manicheismo nel XIX secolo.

Baur situa il manicheismo in una prospettiva di storia delle religioni, mostrando che non si tratta di un'eresia, ma di una nuova religione. Egli insiste sul dualismo manicheo, di cui esamina la cristologia, considerandola come una cosmologia pagana priva di rapporti diretti con la dottrina dei vangeli. Il manicheismo ha mutuato non pochi elementi dottrinali dei paganesimi orientali: il dualismo, una morale fondata sulle religioni naturiste, il culto del simbolo religioso probabilmente derivato dalla mitologia, e alcune vestigia idolatriche. Ma la principale fonte di ispirazione sarebbe il buddhismo. Insomma, il manicheismo sarebbe una sintesi delle forze religiose pagane precedenti al cristianesimo.

Quest'opera di Baur segna una svolta nelle ricerche. È servita come intro-

duzione a un libro che tratta il problema dello gnosticismo. Nel 1835 appare infatti l'opera *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen, 762 pp., ristampata nel 1967.

Nel 1860, Baur produrrà una sintesi di questa ricerca in *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Fues, Tübingen 1860[2]. Kurt Rudolph l'ha recentemente ripubblicata in *Gnosis und gnostizismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, pp. 1-16. Su Baur, *Das manichäische Religionssystem*, cfr. J. Ries, *Introduction aux études manichéennes*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 35, Louvain 1959, pp. 362-409, si veda pp. 365-370.

## Nascita della gnosi

La gnosi è nata dal contatto del cristianesimo con l'ebraismo e con il paganesimo. L'accento è posto sulla conoscenza, *gnosis*, anziché sulla fede, *pistis*; *Wissen* in luogo di *Glaube*. La conoscenza sostituisce la fede.

Nell'ambito di tale conoscenza, l'allegoria assume un ruolo centrale, e proviene da Alessandria, da Platone, dagli stoici. Tale tecnica esegetica è applicata dagli ebrei alla Scrittura e dai pagani al mito. Questa duplice corrente allegorica, alessandrina e pagana, incontra il cristianesimo che finità con il diventare una filosofia religiosa che si propone di interpretare allegoricamente l'Antico Testamento. I sistemi gnostici ruotano attorno all'interpretazione allegorica del Nuovo Testamento: i numeri, i personaggi, i *logia* di Gesù. Il metodo alessandrino è applicato a nuovi testi, al punto che Baur ritiene che la gnosi non sia altro che una continuazione e un adattamento al Nuovo Testamento della filosofia religiosa di Alessandria. Di conseguenza, la madre della gnosi è la filosofia antica. Baur constata infatti che gli autori cristiani che criticano lo gnosticismo lo ritengono sorto da sistemi filosofici:

– Simon Mago ha preso la sua dottrina da Eraclito;
– Valentino ha mutuato la sua dottrina da Pitagora e da Platone;
– Marcione ha tratto il suo sistema da Empedocle.

## Caratteristiche fondamentali della gnosi

*a) Il dualismo*

La caratteristica essenziale della gnosi è il dualismo: agli occhi di Baur, esso dimostra l'origine pagana della gnosi. Il paganesimo antico non ha saputo superare l'opposizione tra materia e spirito, tanto che lo gnosticismo sottolinea l'opposizione tra Dio e mondo, tra spirito e materia, tra origine, sviluppo e scopo del mondo. Pertanto, tutta la speculazione indaga sullo

sviluppo del mondo e non più sulla salvezza dell'uomo. La tendenza è più filosofica che religiosa. Tutta la cosmologia e tutta la cosmogonia gnostica si fondano sull'opposizione tra materia e spirito. Infatti, dal momento che il mondo nasce dalla tensione tra i due principi materia e spirito, il Dio creatore viene eliminato. Quindi, accanto al Dio del Bene vi sarà il demiurgo.

*b) Il demiurgo*

Altra caratteristica della gnosi è il demiurgo. Proviene dal pensiero ebraico oppure da Platone? Egli si trova in condizione di subordinazione rispetto al Dio supremo: non è il creatore, ma l'ordinatore del cosmo. Una concezione simile pare rispecchiare la filosofia e la religione popolare greca, giacché il demiurgo è il riflesso dell'idea di dio propria dei miti popolari del mondo greco. In seguito all'incontro con il cristianesimo gli gnostici assimilano Cristo al demiurgo, trasformandolo quindi da principio di salvezza in principio cosmico. Dunque, ebraismo, paganesimo e cristianesimo si incontrano nello gnosticismo.

*c) Una cristologia docetista*

Una cristologia docetista che abbatte il concetto stesso della salvezza cristiana. Questo diventerà un punto centrale delle grandi controversie. È contro questo docetismo che annulla la salvezza che lottano in particolare i Padri della Chiesa.

## La gnosi è un sincretismo

La gnosi come «una reinterpretazione e una ricomposizione, nel cristianesimo, della filosofia greca o della filosofia religiosa alessandrina proveniente da essa. Il contenuto essenziale proviene dalla filosofia pagana, mentre quello che vi è stato aggiunto dal cristianesimo è più che altro un accidente rispetto alla sostanza della gnosi» (K. Rudolph, *Gnosis...*, cit., pp. 9-10).

La gnosi dunque, agli occhi di Baur, costituisce fondamentalmente una trasformazione della filosofia greca e della filosofia religiosa di Alessandria venute a contatto con il cristianesimo. L'essenza della gnosi proviene dalla filosofia pagana antica, in cui ritroviamo anche degli elementi provenienti dalle filosofie asiatiche. Peraltro, il cristianesimo venuto a contatto con questo pensiero non è più principio di salvezza, ma principio cosmico.

Secondo Baur, le sette gnostiche tentano di unire, o viceversa di opporre, il cristianesimo a questo giudeo-paganesimo.

Una serie di sistemi cerca di unire saldamente il cristianesimo al giudeo-

paganesimo: i valentiniani, gli ofiti, Bardesane, Saturnino e Basilide. È un tentativo di sintesi.

Altri sistemi separano cristianesimo e giudeo-paganesimo: in particolare Marcione, che vuole separare materia e spirito.

Un altro sistema, quello pseudoclementino, cerca di identificare cristianesimo ed ebraismo, sì da opporre il risultato al paganesimo.

Baur vede quindi nel movimento gnostico una corrente di filosofia religiosa che trae ispirazione essenzialmente dalla filosofia greca di Platone trasformata a contatto con il pensiero ebraico, specialmente attraverso le speculazioni di Filone Alessandrino, e che assume una forma specifica nel momento in cui penetra il pensiero cristiano. Per Baur la gnosi sarebbe il punto di partenza della filosofia religiosa cristiana, il cui culmine è raggiunto in Hegel. Baur tenta di distinguere ciò che nella gnosi è specificamente cristiano da ciò che è specificamente pagano, per concludere che in origine essa non è specificamente cristiana.

Tutta questa ricerca si sforza di individuare l'origine e l'essenza dello gnosticismo, problema che impegnerà gli studiosi per più di un secolo.

## *2. La posizione di Richard Adelbert Lipsius (1830-1892)*

Teologo protestante liberale, Lipsius ha condotto non poche battaglie all'interno delle Chiese protestanti tedesche. Oltre alle sue ricerche sulla dogmatica e sulla filosofia religiosa, egli si è interessato alle fonti del pensiero cristiano, pubblicando quindi uno studio sullo gnosticismo nella *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften* di H. Brockhaus, Leipzig 1860, ristampato in K. Rudolph (a cura di), *Gnosis und Gnostizismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, pp. 17-119. Seguiamo il testo di Rudolph anche nelle citazioni.

Il punto di partenza per la nostra conoscenza dello gnosticismo è, secondo Lipsius, la polemica ecclesiastica. Infatti, i giudeo-cristiani e i cristiani ellenizzanti (*Heidenchristen*) si riconciliano, nel II secolo, per far fronte a questa minaccia. Lo scontro durerà quattro secoli.

Prendendo le mosse da questa lotta plurisecolare, Lipsius giunge a definire lo gnosticismo una potenza eccezionale costituitasi sulla base stessa del cristianesimo, ma in «una forma alterata», come «il sintomo di una malattia».

## Il contesto cristiano dello gnosticismo nel II secolo

Diamo uno sguardo al cristianesimo del II secolo. Non si parla più tanto di salvezza tramite la fede, la legge o le opere, quanto piuttosto delle relazioni tra Dio e mondo, spirito e materia, caduta e salvezza, origini, sviluppo ed escatologia. È chiaro che si tratta di questioni filosofiche divenute fondamentali (p. 23), si avverte il bisogno di conoscere gli enigmi e i misteri del cosmo e della vita: lo gnosticismo si presenta come una filosofia. Questa tappa filosofica è qualcosa di diverso dal cristianesimo delle origini, ma sarebbe un errore pensare che in esso si installi una filosofia pagana come questa. Il problema che si pone è quello di presentare il cristianesimo ai numerosi intellettuali che si convertono nel II secolo. Da qui la necessità di gettare uno sguardo condiscendente al pensiero pagano. Il cristianesimo inizia a presentarsi in modo specifico come «istituzione di salvezza» (*Heilanstalt*), ma anche come la chiave per conoscere i misteri del cielo e della terra (p. 30). Secondo Lipsius, la forza vitale del paganesimo ellenistico non dimorava più nella religione popolare (culti e misteri), ma nella filosofia. Il cristianesimo si presenta

– non più soltanto come principio di salvezza, ma come principio del mondo (*Weltprinzip*);

– non più soltanto come una rivelazione portata da Cristo, capace di trasformare i rapporti tra l'uomo e Dio, ma come la chiave dei misteri del mondo;

– come il mezzo attraverso cui l'uomo può cogliere il senso profondo delle realtà spirituali (p. 31).

Ecco, secondo Lipsius, uno dei volti più significativi del cristianesimo del II secolo. Passiamo quindi dall'età apostolica all'età gnostica. Il cristianesimo esce dal suo ambito ristretto per misurarsi con la potenza dell'epoca, la filosofia pagana.

## La filosofia pagana

Per filosofia pagana si intende filosofia greca, quella che si è formata grazie ad apporti orientali e le cui prime grandi tappe sono costituite dal platonismo, dall'aristotelismo e dallo stoicismo. Ma a partire da Alessandro l'Oriente aveva fatto la sua comparsa nel mondo ellenico inaugurando un periodo di sincretismo: elementi fenici, frigi, iranici, egizi, ebraici, indiani penetrano nella religione greca (p. 33). Si assiste alla costruzione di un *pantheon* dai volti numerosi e vari, che fanno talora riferimento alle stesse

credenze originarie. La riflessione filosofica continua mescolando filosofia greca e religiosità orientale, fino a trovarsi di fronte al cristianesimo. Qui prende l'avvio il processo gnostico: non è la filosofia a diventare cristiana, ma la visione cristiana del mondo ad allargarsi e divenire sempre più speculativa. Una visione cristiana che assume una tendenza filosofica.

### Il principio centrale dello gnosticismo: il *logos* platonico

La nozione di *logos* assumerà un ruolo importante nella formazione della gnosi. Il *Logos* si presenta come un mediatore: avrà un ruolo importante nel pensiero degli apologisti e gli gnostici lo utilizzeranno per organizzare le loro potenze cosmiche. La tipologia del *Logos* elaborata da apologisti come Giustino si rivelerà utile agli gnostici. Lipsius considera significativo il fatto che i sistemi gnostici nascano all'epoca degli apologisti del II secolo. Valentino e Giustino hanno quindi delle idee in comune e si può affermare che il platonismo ha dunque avuto un ruolo importante nella formazione della gnosi.

### La *gnosis*

Questo elemento essenziale dello gnosticismo è presente nel Nuovo Testamento. La *gnosis* è una conoscenza superiore. È evidente che nella filosofia platonica questa conoscenza è legata all'esegesi allegorica dei miti. L'allegoria ha assunto una grande importanza nella filosofia greca e nella filosofia di Filone. Lipsius insiste sulle fortissime relazioni tra il platonismo e il giudaismo alessandrino: l'angelologia ebraica ne è una prova. Lipsius ne deduce che la *gnosis*, ossia l'intima conoscenza dei misteri, è esistita presso i Greci e presso gli Ebrei palestinesi e alessandrini.

Il fenomeno greco ed ebraico si manifesta anche in ambito cristiano dal momento in cui in quest'ultimo si verifica il passaggio da religione di salvezza a religione cosmica (da *heilsgeschichtlich* a *weltgeschichtlich*) (p. 58). Gli gnostici applicheranno al Nuovo Testamento l'esegesi allegorica del mondo greco e alessandrino.

### La salvezza secondo la gnosi

Lo gnostico non ha bisogno di un salvatore che intervenga nel tempo e nello spazio. La salvezza si realizza attraverso la conoscenza tramite una rivelazione diretta. Di conseguenza, è l'elemento della rivelazione di conoscenze superiori e dei misteri a diventare fondamentale. Da qui le numerose

versioni di Gesù Salvatore presenti nelle diverse sette gnostiche. Le speculazioni cristologiche saranno un elemento importante nello gnosticismo, di cui l'essenziale consiste nel ruolo di Gesù come iniziato, portatore della gnosi. Su questo punto lo gnosticismo prende le distanze dal cristianesimo, e la polemica antignostica si fa aspra.

## Lo gnosticismo: una filosofia cristiana

Accanto alla *gnosis* cristiana, che conserva la dottrina della salvezza, troviamo lo gnosticismo per cui è la gnosi stessa a divenire principio di salvezza. Crolla l'intero edificio storico dell'incarnazione e della salvezza, la cui dottrina passa dal realismo cristiano della Chiesa al simbolismo e all'idealismo. In questo senso, la gnosi rappresenta un tentativo di filosofia cristiana: «Il primo tentativo di una filosofia cristiana» (p. 83). Si verifica una separazione netta tra gnosi e fede, *gnosis* e *pistis* e il cristianesimo, ridotto a filosofia, perde il suo carattere di salvezza nel tempo e nella storia. La storia viene sostituita dall'allegoria, la fede dalla gnosi. Secondo Lipsius, tutto questo rappresenta un progresso graduale.

## Gnosi e religioni pagane

La filosofia greca ha adottato il principio della teogonia: la creazione degli dèi. Il pensiero parte dalla natura e produce gli dèi. Presso gli orientali esiste il processo inverso: la creazione viene dagli dèi, per emanazione luminosa. Questo spingeva già Baur ad affermarare che lo gnosticismo avrebbe subito l'influsso del pensiero orientale, in particolare di quelli iranico e buddhista. Tuttavia, Lipsius è prudente: non è necessario, dal suo punto di vista, insistere troppo sulle influenze iraniche, buddhiste o egizie. Queste si manifestano all'interno di un processo in due tappe: il pensiero orientale infuenza la filosofia pagana che poi entra in contatto con il cristianesimo. Lipsius mette in guardia contro un possibile errore nella ricerca: compiere uno studio comparato dei diversi sistemi per determinare la provenienza dell'uno dall'altro.

## Le tre tappe dello gnosticismo

1. La tappa della discussione tra ebraismo e cristianesimo. Il duplice principio maschile-femminile, destra-sinistra, in quanto elemento delle origini, è un principio pagano passato nel giudaismo siriaco. È negli ambienti ebraici che prendono vita i primi elementi gnostici. Lipsius vede qui l'in-

fluenza degli esseni come primi gruppi gnostici (p. 93). Cerinto, gli ofiti apparterrebbero a questo filone. Questo tipo di ebraismo si sarebbe sviluppato sotto l'influsso di idee provenienti dall'Iran, ma il contesto è veterotestamentario.

2. La seconda tappa si situa nel mondo ellenico e comincia con l'arrivo di Basilide ad Alessandria. Si passa dal contesto ebraico al contesto ellenistico. Si tratta dell'influsso di Platone, di Pitagora, degli stoici, di Aristotele, di Epicuro. Abbiamo le sette di Basilide, i naasseni, i simoniani. È la rottura tra la gnosi cristiana e lo gnosticismo pagano, le cui sette si moltiplicheranno.

3. Una terza tappa ci mostra lo gnosticismo riavvicinarsi al pensiero cristiano. È la dottrina che troviamo nella *Pistis Sophia*. L'elemento cristiano riprende il sopravvento nel momento in cui lo gnosticismo tende a ricongiungersi alla *Weltanschauung* cristiana. L'elemento speculativo subisce una contrazione. In questa terza tappa si colloca Marcione, che rifiuta tutti gli elementi mitologici.

Questa prima fase della ricerca moderna sullo gnosticismo ci presenta la gnosi come la prima filosofia cristiana, elaborata a partire dal contatto tra la filosofia giudaico-pagana e il cristianesimo. Sotto l'influsso di questa filosofia pagana si formano dei gruppi che non vedono più il cristianesimo come una religione di salvezza ma come una filosofia che dona la salvezza per mezzo di una conoscenza superiore.

Va notato che Baur e Lipsius si sforzano di individuare ciò che non è cristiano all'interno del movimento gnostico. Del resto, essi insistono particolarmente sugli elementi provenienti dall'Oriente. La ricerca tenta di individuare l'influsso della filosofia: da qui l'insistenza sulla filosofia greca, in particolare sul platonismo e sul pensiero del filosofo ebreo alessandrino Filone. Ai loro occhi lo gnosticismo è un movimento a carattere filosofico.

### *3. Lo gnosticismo, un'ellenizzazione del cristianesimo: Adolf von Harnack*

Nel quadro delle sue ricerche sul cristianesimo primitivo e i suoi dogmi, A. von Harnack (1851-1930) affronta il problema dello gnosticismo. Citiamo in particolare i seguenti lavori.

– *Die Versuche der Gnostiker, eine apostolische Glaubenslehre und eine christliche Theologie zu schaffen, oder: die akute Verweltlichung des Christentums*, in Id., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. I, Freiburg i.B. 1886, pp. 158-185, ristampato in K. Rudolph, *Gnosis*..., cit., pp. 142-173. Nella seconda edizione del *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, pp. 186-226,

Harnack conduce due generi di lavori. Da una parte si è dedicato alla critica delle fonti dello gnosticismo; dall'altra ha tentato di far riconoscere a quest'ultimo un posto importante nella costituzione dei dogmi cristiani del II secolo. Nelle sue ricerche Harnack è stato tributario delle indagini di Baur e di Lipsius, che avevano insistito sul contatto tra la filosofia greca (formatasi a sua volta a partire da influssi orientali) e le dottrine cristiane. Per Harnack – sia detto sin da subito – tutta la storia del cristianesimo primitivo fino a Nicea è la storia dell'ellenizzazione.

## I lavori di Harnack

1. Per quanto riguarda le fonti, in aggiunta ai suoi lavori specializzati Harnack ha messo a punto una sintesi della letteratura gnostica nella sua *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 4 voll., Leipzig 1893², edizione rivista e pubblicata a cura di K. Aland a Lipsia nel 1958. In questa edizione cfr. *Gnostische, marcionitische und ebionitische Literatur*, vol. I, pp. 143-231. Si tratta di una sintesi eccellente delle fonti conosciute all'epoca. Harnack fu obbligato a constatare che le fonti si limitavano essenzialmente a documenti controversistici. Nella maggior parte dei casi, i controversisti che si riferivano alle fonti degli gnostici non le citavano. I controversisti avevano costituito un dossier antignostico.

2. Harnack rileva poi che la critica delle fonti è molto recente. La prima opera di critica vera e propria è Volkmar, *Quellen der Ketzergeschichte*, Zürich 1855, seguita da Lipsius, in *Quellenkritik des Epiphanios*, Wien 1865, e *Quellen der ältesten Ketzergeschichte*, Leipzig 1875. Nel 1871, Heinrici ha pubblicato *Die valentinische Gnosis*. Dopo questa prima tappa, Harnack ha a sua volta affrontato la questione: *Quellenkritik des Gnostizismus*, «Zeitschrift für die historische Theologie», II, 1874. È la sua tesi di dottorato. Accanto ad Harnack abbiamo Hilgenfeld, *Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig 1884. I lavori di critica di Harnack lo porteranno a fondare con Mommsen la *Kirchenväterkommission*, per editare le fonti cristiane dei primi tre secoli (fonti greche). Nel 1921 Harnack pubblica la sua monografia su Marcione.

## Il contesto dei suoi lavori sullo gnosticismo

Harnack ha avviato i propri studi sullo gnosticismo nell'ambito del suo lavoro sulla storia dei dogmi. Egli vi ravvisava diverse tappe: in primo luogo un progresso che va dall'Antico Testamento al Vangelo; in seguito si verifica

una regressione, vale a dire il connubio tra Vangelo e metafisica greca; infine si ha la rivoluzione luterana, che libera i dogmi in vista di una comunità cristiana spirituale. Una delle preoccupazioni di Harnack, in queste ricerche, è costituita dal grande problema personale: la sintesi tra cristianesimo e cultura. Nel primo Harnack vedeva una potenza culturale di primo piano: in questo senso, egli è il capofila del protestantesimo liberale tedesco contro il quale lotterà la teologia dialettica di K. Barth, che era stato suo allievo. Fortemente influenzato dalle tesi di Ritschl, Harnack mette l'accento soprattutto sull'aspetto sociale del Vangelo. Ai suoi occhi vi è un'opposizione tra Vangelo e dogma: il dogma è una creazione dello spirito greco sul fondamento del Vangelo. In questo senso, Harnack stimolerà le ricerche di Bultmann, a sua volta preoccupato del problema del linguaggio mitico antico. Le posizioni harnackiane circa il dogma, considerato come un'ellenizzazione del Vangelo, provocano numerose reazioni e non pochi conflitti. È nel contesto dell'ellenizzazione del cristianesimo che Harnack studierà lo gnosticismo.

Per la biografia e la bibliografia di Harnack si può consultare F.W. Bautz, *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. XIV, articolo *Harnack*, coll. 554-568.

## La nascita dello gnosticismo

Dopo aver svolto, nel 1874, la tesi di abilitazione sulle fonti dello gnosticismo, Harnack inizia l'insegnamento sulla gnosi a Lipsia.

Una delle prime necessità delle comunità cristiane primitive è quella di inquadrare e comprendere l'Antico Testamento. È l'esegesi allegorica che consentirà una visione spirituale dell'Antico Testamento. Quest'ultimo diviene l'oggetto di uno studio che rappresenta uno sforzo di gnosi: un tentativo di comprendere, di penetrare in una conoscenza nuova. Si tratta di una istanza filosofica propria già del mondo ellenico. È con una meditazione filosofica che il cristianesimo si rapporta allo spirito ellenico, secondo un processo avviato con l'esegesi allegorica dell'Antico Testamento.

Il Cristianesimo tenta di eliminare il politeismo e tutte le forme di religiosità popolare, opponendo loro il Dio unico e Gesù il Salvatore. Questa nuova religione deve mostrare le proprie credenziali, onde legittimare la pretesa ad essere l'unica vera religione, destinata a diventare la religione universale. La riflessione inizia a organizzarsi. Si cerca di spiegare i misteri, di creare una comunità in cui i riti assumano un ruolo importante nell'iniziazione (battesimo, eucarestia). La dottrina, la pratica e il culto di queste comunità necessitano di un fondamento intellettuale, per divenire una real-

tà viva e organica. È da questo duplice sforzo di allegorizzazione dell'Antico Testamento e di spiegazione filosofica del Nuovo Testamento che nascerà lo gnosticismo. Secondo Harnack, questo movimento universalistico è precedente al cristianesimo.

## L'essenza dello gnosticismo

La grande differenza che emergerà tra gnosticismo e cattolicesimo sta nel fatto che il primo rappresenta un'ellenizzazione acuta, una secolarizzazione totale del cristianesimo, mentre il cattolicesimo attiva questa ellenizzazione in modo graduale (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, cit., p. 190). Lo gnosticismo è dunque un ellenismo con una base cristiana.

Gli gnostici sono i teologi del I secolo. Come prima cosa, hanno trasformato il cristianesimo in un sistema di dottrine (dogmi); poi lo hanno opposto all'ebraismo e alle altre religioni, presentandolo come la religione universale. A tal fine, la religione deve necessariamente unirsi alla filosofia. Rivestita della filosofia greca, la gnosi contribuirà fortemente a creare i dogmi. Il mondo ellenico ha già compiuto l'alleanza tra misteri e culti orientali nell'ambito di un sincretismo religioso greco-orientale a tendenza universalista. Su questo fondo è venuto edificandosi un bisogno del divino, una filosofia religiosa. Nello gnosticismo nascente si incontrano quindi elementi cosmologici semitici, un pensiero filosofico ellenistico e il personaggio del Salvatore Gesù Cristo (p. 193). Si trovano dunque uniti in un unico sistema elementi speculativi, una pratica misterica e cultuale, una tendenza ascetica. Si procede alla costruzione di un edificio dottrinale nel quale il Vangelo diventa un sistema di conoscenze divine, naturali e cosmologiche che si riveste di una natura salvifica: una gnosi di salvezza che specula sulla natura degli esseri divini, sull'opposizione tra Bene e Male, sulla rivelazione fatta agli uomini per mezzo di potenze divine, sulla mescolanza tra spirito e materia, sulla salvezza dello spirito prigioniero della materia.

L'essenza dello gnosticismo non è nelle speculazioni sui dettagli di carattere fantastico. A tali costruzioni cosmologiche erano certamente estranei numerosi discepoli e questi dettagli variavano peraltro da un sistema all'altro senza che questo desse luogo a conflitti dottrinali. Alla base vi era sempre un pensiero filosofico-religioso su Dio, la creazione, la salvezza, la redenzione. In tutti i sistemi si rinviene la stessa linea dottrinale: la lotta tra il Bene e il Male, la potenza degli elementi luminosi.

Tutto l'edificio gnostico si fonda sulle comunità cristiane, che nel corso del II secolo si presentano come grandi forze spirituali: certezza dottrinale, purezza della vita morale. Questo fatto rappresenta il trionfo del

cristianesimo sull'ellenismo. Harnack vede nello gnosticismo una forza di progresso.

L'essenza dello gnosticismo messa in rilievo da Harnack si basa sullo studio di alcune forme conosciute: Basilide, Valentino, gli ofiti, i setiani. L'autore ritiene tuttavia che prima di queste siano esistite altre scuole. Queste hanno posto l'accento su un solo elemento, come ad esempio il dualismo o una ascesi rigorosa. Altre hanno sottolineato la figura di un Cristo Salvatore come essere celeste dotato di una forma corporea apparente (docetismo). Secondo Harnack, gli gnostici sarebbero i primi teologi cristiani: lo gnosticismo non si colloca in una prospettiva di storia delle religioni, ma di storia dei dogmi cristiani.

## La formazione dello gnosticismo

Lo gnosticismo si presenta come una secolarizzazione, come un'ellenizzazione acuta del cristianesimo. Lo si vede in particolare nelle Scritture: accanto ai vangeli e agli apocrifi vi si trova un genere letterario analogo agli Atti degli Apostoli, prossimo alla letteratura profana; inoltre vi è tutta una produzione dogmatico-filosofica e storico-cosmologica, nonché libri di carattere magico. Questa seconda categoria di opere letterarie (filosofia, scienza esegetica, testi ascetici, letteratura misterica) apparirà più tardi nel cattolicesimo, il che dimostra che lo gnosticismo costituì un'ellenizzazione più rapida e più radicale di quella che si troverà in seguito nella Chiesa, destinata anch'essa a percorrere questa strada (è una delle idee fisse di Harnack).

Come sono nate le grandi scuole gnostiche? Harnack insiste sul sincretismo religioso che esisteva in Siria, in Palestina, soprattutto in Samaria, nei secoli precedenti alla nostra era: ivi si incontravano la sapienza e i culti assiro-babilonesi, le religioni e i culti popolari greci e i messianismi ebraici. A questo sincretismo si ispirano degli gnostici come Simon Mago e Menandro: il simonianismo si presenta come una filosofia religiosa sincretista. Anche altri tenteranno di creare una religione universale, basata su questo sincretismo. Il pregnosticismo siriaco potrebbe aver avuto una certa importanza, ma tutto ciò non impedisce alle diverse scuole di nascere ciascuna in maniera autonoma: il terreno si presentava favorevole ovunque e su di esso edificheranno gli gnostici: il Vangelo diventa una dottrina, la vita morale un dualismo etico, il culto una pratica misterica. Sono i tre elementi essenziali di ogni forma di gnosticismo. La diversità dei sistemi dipende dall'utilizzo particolare di ciascuno di questi tre elementi.

### 4. *Lo gnosticismo, religione misterica*

Si tratta di autori che insistono sull'aspetto comunitario dello gnosticismo: le conventicole e i tiasi hanno avuto un ruolo decisivo.

Il movimento che considera lo gnosticismo come un pensiero originato dal contatto tra il cristianesimo e la filosofia greca (quest'ultima segnata dal pensiero orientale) non si limita a considerare il problema dottrinale dell'ellenizzazione. Accanto alla filosofia e alla teologia esiste infatti, nell'ellenismo, un altro mondo: le religioni misteriche.

Se nel 1880 Joel, in *Blicke in die Religionsgeschichte, zu Anfang des zweiten Christlichen Jahrhunderts* (Breslau 1880), ritrova nello gnosticismo le idee principali della filosofia greca, soprattutto del platonismo, Weingarten, nel 1881, in *Die Umwandlung der ursprünglichen christlichen Gemeindeorganisation zur katholischen Kirche* («Historische Zeitschrift», IX, 1881, pp. 441-445), insiste piuttosto sulle religioni misteriche del mondo ellenistico. In quest'ambito emergono le ricerche di un autore che sottolinea con grande decisione questa prospettiva: Koffmane.

Georg Koffmane, *Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation. 12 Thesen*, Breslau 1881, ristampato in K. Rudolph, *Gnosis...*, cit., pp. 120-141.

A Koffmane non basta vedere nello gnosticismo un pensiero, una filosofia, una teologia. Lo gnosticismo si presenta come un'organizzazione, con una comunità, un culto, dei riti. Si è insistito troppo poco su questo, mentre tocca rilevare che nel mondo gnostico la comunità ha un ruolo centrale. È quindi impossibile limitare lo gnosticismo a un movimento elitario di pensatori. Le comunità gnostiche assomigliano a tiasi (*thiasoi*) o piccoli gruppi religiosi.

Come nei culti misterici, la comunità degli iniziati è un elemento importante. Lo vediamo sulla base di alcuni testi dei Padri della Chiesa: Ireneo, Clemente Alessandrino, Epifanio. Epifanio (26, 4) parla del modo in cui si danno la mano. Gli stessi autori parlano delle cerimonie di iniziazione per mezzo delle quali si entrava nella comunità. Ippolito (V, 24, 27) ne descrive una in cui intervengono riti e unzioni. I gruppi sono molto chiusi. Solo gli iniziati hanno il diritto di assistere alle riunioni.

Le testimonianze antiche attestano la presenza di alcuni oggetti che troviamo nelle religioni misteriche, in particolare di simboli come il serpente o la porta. La tendenza all'allegoria è peraltro fortissima e si fa uso di un linguaggio simbolico, che sembra provenire in parte dai culti misterici. Il cristianesimo interessa agli gnostici solo nella misura in cui contiene anche degli elementi misterici. Il riferimento è a personaggi mitici.

In definitiva, Koffmane vede nello gnosticismo un movimento che recupera le idee e le pratiche dei culti misterici mescolandoli al cristianesimo. Il cristianesimo è percepito ed accolto con una prospettiva di tipo misterico: si mischiano le diverse tradizioni, integrandole all'interno di sistemi formulati da fondatori. Sicché lo gnosticismo non è né una semplice filosofia, né una vera e propria teologia. Non si colloca direttamente nella storia dei dogmi, ma nella storia dei culti e più in particolare della cultura religiosa ellenistica.

## 5. *Conclusioni*

In questo capitolo non abbiamo esaminato nel dettaglio tutti i vari autori che hanno parlato dello gnosticismo, ma ci siamo dovuti limitare ad alcuni capifila. Gli altri dipendono necessariamente da questi.

La grande preoccupazione del XIX secolo riguarda l'influenza del mondo greco: il rapporto tra gnosticismo ed ellenismo. Gli studiosi si chiedono come il fenomeno dello gnosticismo si sia potuto sviluppare. È una preoccupazione normale visto lo stato delle fonti, che si limitano essenzialmente ai documenti patristici, ossia documenti di carattere controversistico. Gli autori collocano pertanto lo gnosticismo nel contesto del mondo greco: nasce infatti dall'incontro tra cristianesimo e mondo greco, inteso come pensiero, religione e culti misterici. Lo gnosticismo rientra tra gli argomenti di studio dei primi secoli cristiani. La situazione cambierà man mano che ci si troverà in presenza di altri documenti. Verso la fine del XIX secolo, le scoperte fatte nell'ambito della storia delle religioni modificheranno sensibilmente le prospettive.

Tra le religioni gnostiche, il manicheismo occupa un posto privilegiato proprio per il fatto che a partire dall'inizio del XIX secolo sono state scoperte delle fonti importanti. Ci siamo già dilungati sulla questione: cfr. J. Ries, *Introduction aux études manichéennes. Quatre siècles de recherches. II. Le manichéisme considéré comme grande religion orientale. XIX siècle*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 35, Louvain 1959, pp. 362-409. Lo stesso testo è stato pubblicato in «Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia», serie III, fasc. II, Louvain 1959. Questo studio ha mostrato come la scoperta di importanti fonti arabe abbia promosso il manicheismo al rango delle grandi religioni dell'Asia.

BIBLIOGRAFIA

R.M. GRANT, *Gnosticism and Early Christianity*, Columbia University Press, New York-London 1966[2] [tr. it. *Gnosticismo e cristianesimo primitivo*, Il Mulino, Bologna 1976].

J. RIES, *Les études manichéennes. Des controverses de la Réforme aux découvertes du xx[e] siècle*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1988.

K. RUDOLPH, *Gnosis und Gnostizismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975.

R. MCL. WILSON, *The Gnostic Problem*, Mowbray, London 1964[2].

# Capitolo terzo
# GNOSTICISMO E RELIGIONI ANTICHE*

### *1. Lo gnosticismo originario di Samaria. Adolf Hilgenfeld (1823-1907)*

Hilgenfeld è l'ultimo grande rappresentante della *Tübinger Schule* di Baur. Ha fondato nel 1858 la «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie», che dirigerà per mezzo secolo. Il suo campo di ricerca comprendeva il Nuovo Testamento, l'apocalittica ebraica, la patristica e la storia dei dogmi. Egli affronta il problema dello gnosticismo in *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig 1884; *Judentum und Judenchristentum*, Jena 1886; *Der Gnostizismus*, «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie», 33, 1890, pp. 1-63; (ristampa di questo ultimo articolo in K. Rudolph (a cura di), *Gnosis und Gnostizismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, pp. 174-230). Sotto l'influsso di Harnack si spinge oltre la concezione di Baur e della scuola di Tubinga, ma anche oltre la concezione dello stesso Harnack: vede infatti lo gnosticismo come un fenomeno estraneo al cristianesimo in quanto tale, sorto nel mondo samaritano. Delle idee di Harnack Hilgenfeld conserva quella di preparazione allo gnosticismo nel sincretismo religioso greco-orientale che mescola le diverse idee su Dio, sul mondo e sul male. Ma secondo lui non è questo sincretismo ad aver fatto nascere lo gnosticismo. Costituì certo un terreno sul quale poté svilupparsi con più

* *Le gnosticisme à la lumière des religions antiques*, in J. Ries (a cura di), *Les études gnostiques hier et aujourd'hui*, coll. «Information et enseignement» 17, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1984², pp. 19-25.

facilità, ma la domanda rimane: come ha potuto nascere lo gnosticismo? Da dove trae origine?

La sua origine viene dalla Samaria: da personaggi come Simone e Menandro, di cui abbiamo testimonianze antiche. Quanto a Simon Mago, originario di Gitta in Samaria, Giustino ce lo presenta non come il fondatore di una religione sincretista universale, ma come un profeta che si crede un essere divino incaricato di comunicare l'ultima rivelazione, quella del Padre, *Urvater*, il Dio Supremo, colui che libera l'*ennoia* divina caduta nella materia. Dio in persona discende nel cosmo e lo salva attraverso la gnosi. La salvezza è dunque una discesa dell'Essere Supremo in un cosmo imperfetto. Simone ha un discepolo, Menandro di Capparetea, di cui parla Giustino, riferendosi in particolare alla sua attività ad Antiochia. Simone e Menandro comunicano una dottrina salvifica segreta. Tuttavia, secondo Hilgenfeld lo gnosticismo si manterrà nella cerchia delle discussioni giudeo-cristiane.

La gnosi simoniana dà vita a diverse sette: i barbelognostici, gli ofiani, gli ofiti, i naasseni. In questi diversi sistemi, la teogonia e la cosmogonia assumono un ruolo importantissimo. Questa prima scuola gnostica di Simone dà origine a due nuove sette, quelle di Saturnino e di Basilide. Hilgenfeld ritiene che quest'ultimo abbia tentato di trasformare il cristianesimo in un potente movimento gnostico per farne infine una Chiesa universale.

## 2. *Gnosticismo e religioni babilonesi*

### Konrad Kessler. Le origini babilonesi dello gnosticismo

La ricerca di Hilgenfeld sull'origine samaritana dello gnosticismo non ha aperto una strada nuova. Più di lui, è stato Konrad Kessler a segnare una svolta nelle ricerche.

K. Kessler, *Über Gnosis und altbabylonische Religion*, «Abhandlungen und Vorträge des 5. Orientalisten-Kongresses», Berlin 1882, pp. 288-305;

Id., *Untersuchungen zur Genesis des manichäischen Religionssystems*, Marburg 1876 (37 pp.);

Id., *Über Ursprung und Verwandtschaftsverhältnisse des Manichäismus*, in F. Justi, *Geschichte des alten Persien*, Berlin 1879, pp. 184-188;

Id., art. *Mandäer*, in *Realencyklopädie protestantische Theologie und Kirche*, seconda edizione vol. IX, Leipzig 1881, pp. 205-222 (terza edizione vol. XII, pp. 155-182). Nella stessa *Realencyklopädie*: *Mani und die Manichäer*, seconda edizione vol. IX, pp. 223-253; terza edizione vol. XII, pp. 193-228.

Cfr. J. Ries, *Introduction aux études manichéennes*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 33, Louvain 1959, pp. 381-386.

La tesi di Kessler è che la gnosi, il manicheismo, il mandeismo pongono lo stesso problema: quello delle origini di un pensiero. Per Kessler, l'antico paganesimo di Babilonia ha dato vita alla gnosi asiatica, da cui discendono il manicheismo e il mandeismo. Nonostante tutte le obiezioni che gli verranno fatte, Kessler manterrà la sua tesi dell'origine babilonese della gnosi. Egli ritiene che lo gnosticismo si situi all'interno di un vasto movimento sincretista che si sviluppa in Oriente nei primi secoli della nostra era e si arresta soltanto con la fondazione dell'islam. Kessler è un convinto sostenitore del panbabilonismo, una dottrina che attrae diversi studiosi per un quarto di secolo. Costoro tendono a porre Babilonia alle origini delle religioni. Si insiste molto sui fenomeni celesti e sulla mitologia astrale che ne deriva. Astronomia e astrologia sono un tutt'uno. Gli astri e i loro movimenti rivelano la potenza e la volontà della divinità. L'astrologia babilonese ha avuto grande eco nei secoli che precedono la nostra era.

Kessler considera lo gnosticismo come un sincretismo, una *Religionsmischung*, la cui origine, tuttavia, risale al pensiero arcaico babilonese o caldeo. Lo gnosticismo sarebbe una reazione del semitismo pagano di Babilonia all'ebraismo, al cristianesimo e anche all'ellenismo. Ne consegue una particolare insistenza sulla gnosi e sul dualismo. Per Kessler le forme più pure di gnosticismo sono il mandeismo e il manicheismo. L'origine del sincretismo gnostico sarebbe da ricondurre agli anni di Alessandro: l'ellenismo si forma a contatto con Babilonia, che estende la sua influenza al Vicino Oriente. Sorgono ad ovest colonie babilonesi e il contatto con il mondo greco e il mondo ebraico non ha mancato di portare frutti: un sincretismo religioso che entra in effervescenza nel momento in cui giunge una nuova religione, il cristianesimo.

Kessler è dunque sostenitore di un pregnosticismo la cui patria d'origine sarebbe Babilonia.

## Gnosticismo e mandeismo

Wilhelm Brandt (1855-1915) dedica una buona parte delle sue ricerche alle sette battiste mesopotamiche, i mandei.

F.W. Brandt, *Die mandäische Religion*, Utrecht 1889; Id. (a cura di), *Mandäische Schriften*, Göttingen 1893; Id., *Aufsatz über das Schicksal der Seele nach dem Tode, nach parsischen und mandäischen Vorstellungen*, «Jahrbücher für protestantische Theologie», 18, 1892, pp. 405-438, 575-609; Id., *Die Mandäer, ihre Religion und ihre Geschichte*, Amsterdam 1915,

ristampa 1967. È l'ultimo documento di Brandt. Non ha pubblicato da sé questo testo, che è la traduzione tedesca compiuta da lui stesso del suo articolo *Mandaeans* in Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VIII, London, 1915, pp. 380-393.

Brandt è colpito dall'abbondanza di elementi gnostici che rinviene presso i mandei: le speculazioni sul mondo divino, la dottrina delle emanazioni, il Dio del mondo della luce, l'esistenza del mondo delle tenebre, il demiurgo, la nascita di esseri luminosi provenienti dal regno della luce. Brandt si chiede: il mandeismo non ci presenta forse le vestigia di uno gnosticismo che non ha avuto alcun contatto con il cristianesimo? In questo movimento battista troviamo delle allusioni alle regioni mesopotamiche e al Giordano. I documenti parrebbero rimandare alla fine del I secolo dell'era cristiana. Brandt ha sollevato il problema dell'ascensione dell'anima e ha inoltre sottolineato l'importanza della *gnosis* nel mandeismo.

## Gnosticismo e Mesopotamia

Nel 1897, W. Anz pubblica un'opera intitolata *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, coll. «Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur» 15, Hinrichs, Leipzig. Come Brandt e Kessler, Anz tenta di analizzare lo gnosticismo in quanto fenomeno tipico delle religioni orientali e rompe, in modo più radicale che gli altri due, con l'ottica di Harnack, che intende mantenere lo studio dello gnosticismo nel recinto della storia dei dogmi cristiani e della storia della Chiesa. Analizzando il fenomeno gnostico, Anz vi scopre un'idea centrale: quella dell'ascensione dell'anima, *die Himmelsreise der Seele*, che compare in diversi scritti gnostici. Oltre a questo dogma gnostico si trovano anche numerose speculazioni sui sette cieli. Le due dottrine ci conducono in Mesopotamia. È dunque nelle antiche religioni babilonesi che dobbiamo cercare l'origine dello gnosticismo: con l'ausilio di alcuni documenti babilonesi, Anz fa della Mesopotamia il paese natale dello gnosticismo. La sua ricerca è meglio documentata e molto più critica di quella di Kessler.

Al termine di questi due paragrafi possiamo constatare che lo studio dello gnosticismo compete ora alla storia delle religioni. Si forma un movimento al quale Harnack tenterà di opporsi, dal momento che la storia delle religioni non deve sconfinare in un ambito che considera proprio della teologia. Ma non si possono fermare alle indagini scientifiche. Gli studi orientalistici e l'estensione del campo della storia delle religioni hanno aperto una strada nuova allo studio dello gnosticismo. Ora, accanto al mondo mesopotamico, è il mondo egizio a rappresentare un terreno favorevole agli studi gnostici.

## *3. Lo gnosticismo e l'Egitto*

Nel 1887, M.E. Amélineau pubblica il suo *Essai sur le gnosticisme égyptien, ses développements et son origine égyptienne*, coll. «Annales du Musée Guimet» 14, Paris, 330 pp. Questo lavoro è la tesi di dottorato di Amélineau (1850-1915). L'autore vi proclama la continuità delle idee e delle concezioni di cui il paganesimo egizio si era nutrito fin dalle origini.

### Simon Mago

Amélineau inizia con uno studio su Simon Mago, di cui riassume come segue il sistema gnostico: «Secondo Simone, l'universo intero si compone di tre mondi: superiore, intermedio e inferiore, che si svilupperebbero in modo identico e parallelo. Nei primi due si trova una eonologia distinta e determinata, emanata da una potenza superiore che produce quelle ad essa inferiori; il nostro stesso mondo è prodotto da angeli che abitano il mondo intermedio, dominandolo e opprimendolo. Questi angeli peccano di invidia; la forza di imitazione che si trova in essi diventa la fonte del male, perché li spinge a voler imitare e trattenere ciò che non possono né fare, né perfezionare, né abbracciare. L'uomo, loro creatura, partecipa della loro natura difettosa, il che rende necessario un Salvatore. Questo Salvatore è Simone stesso, la grande potenza di Dio sulla terra. Simone ha sembianze umane e sembra soffrire, eppure non è affatto un uomo e non soffre. Comunica ai suoi discepoli una dottrina che li libera da ogni legge e rende inutili le opere, poiché li predestina, purché la accettino» (p. 50).

Secondo Amélineau, questa dottrina definita sulla base di alcuni documenti antichi, tra cui i *Philosophumena* scoperti nel 1850, rappresenta un immenso arsenale per i futuri eretici. Gli gnostici manterranno l'eonologia, la cosmologia e la soteriologia: Simone sarebbe dunque l'iniziatore di queste dottrine gnostiche.

### Menandro, discepolo di Simone, anch'egli Samaritano

Amélineau espone il suo sistema riassumendolo così: «Deve essere ormai chiaro che la magia di Menandro, proclamata come il solo culto degno della divinità, aveva più di un punto in comune con la teurgia di Giamblico. Sia l'una che l'altra affermano che l'uomo non può essere salvato senza l'impiego di questa magia che lo unisce alla divinità. Secondo Giamblico, la conoscenza degli dèi non è sufficiente a unire l'uomo alla loro natura; sono necessari la teurgia ed i riti sacri; anche per i teurgi la semplice considera-

zione dello spirito (*ennoia*) non è sufficiente; secondo Menandro, la conoscenza del grande Dio o della *ennoia* di Simon Mago non è più sufficiente: è necessaria la magia» (p. 65).

Amélineau ritiene che Menandro, per via diretta o indiretta, abbia tratto tutto questo dall'Egitto, dal momento che tutto l'Oriente conosceva queste dottrine. Menandro ha insegnato ad Antiochia, di cui ben si conoscono i rapporti con l'Egitto. «Infine, era questa un'epoca di sincretismi, e Menandro non era certo diverso dai suoi contemporanei; alla dottrina di Simone, che a sua volta era solo un sincretismo di elementi diversissimi, egli aggiunse un elemento nuovo, la magia assurta al livello di un culto e quasi di una religione» (p. 66). La magia costituirebbe l'apporto specifico di Menandro.

### Saturnino

Saturnino era un discepolo di Menandro, che conobbe ad Antiochia. La sua dottrina ci è nota grazie a Ireneo di Lione e ai *Philosophumena.* Ecco il testo di Ireneo presentato da Amélineau: «Il vescovo di Lione Satornilus insegna che c'è un Padre ignoto a tutti che ha creato gli angeli, gli arcangeli, le virtù e le potenze. Il mondo e tutto ciò che esso contiene è stato creato dagli angeli: l'uomo è una creazione degli angeli, i quali, afferma Satornilus, dopo aver visto apparire l'immagine brillante che era discesa dalla sovrana potenza, non riuscirono a trattenerla perché risalì subito verso colui che l'aveva inviata...» (pp. 67-68).

In questo sistema, dice Amélineau, l'innovazione più importante è il dualismo. Vi sono sette angeli creatori, tra i quali il Dio degli ebrei. Agli angeli creatori si oppone un angelo che Saturnino chiama Satana. È l'introduzione del principio malvagio e l'avvio del dualismo.

Secondo Amélineau, i tre sistemi di Simone, Menandro e Saturnino rappresentano l'infanzia dello gnosticismo: si uniscono formando le basi su cui si ergeranno i sistemi più sviluppati. Secondo l'autore, hanno tutti questo in comune: la dottrina dell'emanazione, la similitudine dei tre mondi, un Dio ignoto, i siriaci (compagni), l'eonologia di Simone, una cosmologia e una soteriologia identiche. Tutti i sistemi concordano nell'affermare che solo la gnosi dona l'immortalità beata, e si servono della magia per acquisirla.

### Lo gnosticismo di Basilide e di Carpocrate

*a) Basilide*

Amélineau affronta la questione di Basilide, ai suoi occhi il primo gnostico egizio. Proveniente da Antiochia, Basilide si stabilisce ad Alessandria,

dove sarebbe attivo già prima del 140, forse a partire dall'80. Amélineau si basa su Ireneo, Tertulliano, i *Philosophumena*, Clemente Alessandrino ed Eusebio, che sottopone a critica. Menziona inoltre il dibattito che impegna gli studiosi circa l'opera gnostica di Basilide.

Egli ricostruisce in tal modo il sistema di Basilide: alla base della dottrina si trovano Simone e Menandro, che hanno lo stesso obiettivo, la soluzione del problema dell'origine del male. La creazione è spiegata tramite la dottrina dell'emanazione, ma secondo una versione assai particolare, incentrata su un germe proveniente da un Dio che non esiste. Dall'emissione di questo germe cosmico sorge il grande *Arconte*, che abita l'Ogdoade. Vengono dunque illustrate la cosmologia e la redenzione secondo Basilide, cui segue una lunga descrizione del mito di Iside e di Osiride.

Al termine dell'esposizione, l'autore evidenzia le somiglianze tra le dottrine:

– l'emanazione degli dèi presso Basilide e nella dottrina egizia;

– i nomi delle divinità egizie: Ra, signore delle sfere nascoste, nelle quali ogni forma di Ra ha una particolare dimora.

*b) Carpocrate*

Nel primo rango degli esseri Carpocrate colloca un dio chiamato *Ingenitus* da Ireneo e *Agnostos* da Epifanio; restiamo nell'ambito dell'emanazione, assai prossima a Basilide, ma ritroviamo l'odio del Dio degli ebrei che anche Saturnino sosteneva. A queste dottrine si aggiunge una morale fondata sulla condivisione di tutto e sul ricorso alla magia. Amélineau ritiene che i discepoli di Carpocrate fossero i primi a chiamarsi gnostici.

### Lo gnosticismo egiziano vero e proprio: Valentino

*a) Valentino, il maestro dello gnosticismo*

Amélineau considera Valentino come il maestro per eccellenza dello gnosticismo, ma non il primo gnostico da cui proverrebbero le altre dottrine. L'autore constata che è questo l'errore commesso in Francia, ossia l'aver studiato lo gnosticismo in funzione di Valentino. In Germania non si è fatto questo sbaglio, il che spiega il numero esiguo di studi valentiniani tedeschi. Valentino vive in Egitto, ma nel 135 viene a Roma a diffondere le proprie dottrine. Secondo Amélineau, il maestro gnostico sarebbe vissuto tra la fine del I secolo e il 160 o il 170. Ha conosciuto Basilide, era cristiano e platonico.

*b) Il sistema di Valentino secondo Amélineau*

Il Principio di tutte le cose è l'Unità increata, incorruttibile, incomprensibile, inintelligibile: il Padre. Il Padre crea la Diade, la madre degli eoni, composta dallo Spirito (*Nous*) e dalla Verità (*Aletheia*). Questi due eoni producono il Verbo (*Logos*) e la Vita (*Zoé*), da cui provengono l'Uomo (*Anthropos*) e la Chiesa (*Ecclesia*), e le successive emanazioni, sempre in coppia. Infine viene, fuori dal Pleroma, *Sophia*, creata da *Christos* e *Pneuma Hagion* e poi da questi abbandonata. *Sophia* li cerca e li prega e questi, per salvarla, le inviano l'eone Gesù. La separazione delle tre essenze, psichica, materiale e demoniaca, darà luogo alla creazione del mondo, destinato poi alla salvezza per mezzo della gnosi. La morale valentiniana si interroga anche sull'origine del male.

Dopo aver sviluppato il sistema di Valentino, che rappresenterebbe la scuola orientale, Amélineau passa alla scuola italica, rappresentata da Ireneo. Quest'ultima costituisce, secondo lo studioso, uno sviluppo della scuola orientale, afferma Amélineau.

*c) Dottrine gnostiche e antico Egitto*

Amélineau evidenzia le somiglianze tra il pensiero egiziano e il valentinianismo. Sulla base di alcuni testi, egli sottolinea la somiglianza tra il *Buthos* (l'Abisso) dei valentiniani e il *Nun* degli Egizi, così come la dottrina dell'emanazione divina. Ai suoi occhi, la *syzygia* valentiniana è mutuata dalle coppie egizie. Il Pleroma valentinano corrisponde all'Ogdoade egizia. Analogie di questo genere ricorrono negli ambiti della cosmologia e dell'escatologia. In particolare Amélineau ritrova in Valentino le dottrine di Ermete Trismegisto. In conclusione, l'influsso egizio appare enorme. Come i Greci avevano costruito un bell'edificio filosofico facendo uso di elementi egizi, così Valentino elabora un sistema gnostico grazie a materiale egizio da un lato e cristiano dall'altro. Per Amélineau, lo gnosticismo valentiniano è un sincretismo ottenuto a partire dall'antica teologia egizia e dal cristianesimo: Valentino ha attinto a piene mani dalle misteriose dottrine dei santuari nilotici.

## *4. Conclusioni*

L'intero gnosticismo deriva da Simon Mago, la cui opera è portata avanti dal discepolo Menandro. Dei due discepoli antiochiani di quest'ultimo, il primo, Saturnino, fonda la scuola siriaca, vicino al maestro, e il secondo, Basilide, fonda la scuola egiziana, che risulta invece assai diversa. Pur man-

tenendo i punti fondamentali di Simone (emanatismo divino, redenzione tramite la gnosi), Basilide li rielabora in un sistema articolato secondo l'uso greco. Valentino raccoglie l'eredità di Basilide, perfezionandola, e crea una vera e propria comunità. Amélineau conclude che lo gnosticismo egizio ha subito una forte influenza dell'antico pensiero religioso locale. La perdurante presenza della teologia egizia è una delle idee che ritorna in tutte le opere di Amélineau.

Al termine del suo studio, l'autore pone una domanda: qual è l'origine del pensiero gnostico di Simon Mago? La risposta si inserisce nella linea dei suoi contemporanei: la *Cabbala* e l'*Avesta* sono le due opere ad aver ispirato Simone. Quanto a Saturnino, che introduce il dualismo, il rimando è piuttosto alla religione mazdaica.

Infine Amélineau conclude dicendo: «Abbiamo mostrato che l'idea, i nomi del dio, il Pleroma, le *syzygie*, la cosmologia, la psicostasia, l'immortalità, tutto o quasi tutto era già presente nelle credenze dei sacerdoti di Tebe o di Menfi. Questo non deve sorprendere, dal momento che Valentino poteva attualizzare queste vecchie idee e presentarle in nuove vesti alle folle bramanti un nuovo messaggio religioso. Probabilmente nel suo sistema non tutto viene dall'Egitto, ma ciò che vi si incontra è sufficiente a dimostrare quale influsso preponderante le dottrine egizie vi abbiano assunto. Questa considerazione che insiste sull'aspetto sincretistico dello gnosticismo va applicata anche ai sistemi dei predecessori di Valentino: non tutto in questi sistemi proviene dall'Oriente, ma molte teorie sono mutuate direttamente dalle religioni orientali. In sintesi, lo gnosticismo primitivo, allo stesso modo dello gnosticismo egizio, si forma attraverso un processo di tipo sincretistico: il nostro intento era uno solo, riconoscere all'Egitto il ruolo che gli spetta all'interno di questo sincretismo generale» (pp. 326-327).

## Nota finale al capitolo

Questo capitolo, dedicato alle ricerche sullo gnosticismo a cavallo fra XIX e XX secolo, ci ha mostrato che gli storici delle religioni hanno cercato di uscire dal quadro dell'eresiologia cristiana e della storia dei dogmi. La scoperta di documenti religiosi appartenenti alle grandi religioni dell'Asia ha consentito di enucleare in modo più adeguato alcuni aspetti dello gnosticismo e di affrontare il problema delle origini del pensiero e delle dottrine: la ricerca si è orientata verso la Samaria, l'Iran, Babilonia e l'Egitto. Ora è possibile tentare una fenomenologia dello gnosticismo. È lo sforzo di Bousset.

# Capitolo quarto
# ALLA RICERCA DELL'ESSENZA DELLA GNOSI. ORIGINI E DOTTRINE*

Nel corso del XIX secolo, due grandi tendenze si erano suddivise lo studio dello gnosticismo. Una di queste tendenze vedeva nello gnosticismo un movimento di ellenizzazione del cristianesimo. Essa fu iniziata da F.C. Baur, che considerava lo gnosticismo come una corrente di filosofia cristiana creata attraverso il contatto tra il cristianesimo e la filosofia antica. Secondo Lipsius, lo gnosticismo diventa una filosofia cristiana che afferma di dare la salvezza: la *gnosis* prende il posto della *pistis*. Harnack spinge all'estremo questa idea: ai suoi occhi lo gnosticismo è una teologia ellenistica cristiana, ossia un'ellenizzazione intensa del cristianesimo. Nella stessa ottica, Koffmane considera lo gnosticismo come una religione misterica creata dal contatto tra il cristianesimo e i culti misterici greci.

La scoperta delle religioni orientali porta i ricercatori a guardare in un'altra direzione: quella delle religioni antiche. L'ambito è evidentemente vastissimo e in quest'epoca la storia delle religioni è ancora una scienza alla ricerca di una propria metodologia, soprattutto in merito all'uso del comparativismo. Hilgenfeld si concentra su Simon Mago e ricerca le origini dello gnosticismo in Samaria. L'assirologia spinge alcuni scienziati a individuare a Babilonia l'origine di ogni pensiero religioso. La ricerca sullo gnosticismo sarà segnata da questo movimento: Kessler, Brandt, Anz ricercano in Me-

* *À la recerche de l'essence de la gnose*, in J. Ries (a cura di), *Les études gnostiques hier et aujourd'hui*, coll. «Information et enseignement» 17, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1984², pp. 26-38.

sopotamia i fondamenti dello gnosticismo. L'egittologo francese Amélineau scruta il Vicino Oriente con una prospettiva analoga ma parallela. Senza respingere gli influssi orientali, Amélineau si impegna a mettere in rilievo l'influsso della teologia egizia sulla formazione dei grandi sistemi gnostici.

## 1. *La* Religionsgeschichtliche Schule

### Premessa

Alla fine del XIX secolo, all'Università di Gottinga, un gruppo di giovani studiosi e teologi si dedicano all'analisi dell'ebraismo e del cristianesimo dal punto di vista della storia delle religioni. All'interno di questa scuola la storia viene considerata fondamentale: essa utilizza la critica, l'analogia e la correlazione. La storia delle religioni si discosta dalla concezione di Schleiermacher della religione come incontro con l'Infinito, per concentrarsi invece sulla specificità di ogni singola tradizione religiosa. Lo studio comparato consentirà in particolare di cogliere ciò che vi è di specifico in ciascuna. Questo metodo viene applicato anche al giudeo-cristianesimo, che viene spiegato nel contesto delle religioni e della storia delle religioni. Del resto, secondo questa scuola, le diverse religioni dell'umanità debbono essere considerate come entità in grado di influenzarsi reciprocamente. Ogni prospettiva dogmatica viene lasciata da parte. Ci si occupa soltanto della storia e della storia comparata.

Il metodo della scuola è quello storico critico. Ogni dottrina religiosa ha una preistoria e dei collegamenti: è un suo postulato. Ogni novità è già presente, in un modo o nell'altro, nella storia antica. Due parole ritornano spesso: *religionsgeschichtlich*, *traditionsgeschichtlich*. Il gruppo più importante della scuola è costituito di esegeti: Gunkel, Bousset, J. Weiß, Wrede, Wernle, Heitmüller, Eichhorn, Greßmann. Tuttavia, non mancheranno anche gli storici delle religioni: Schiele, Zscharnack, Gunkel e Scheel pubblicano a partire dal 1909 l'opera *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. In quest'opera, le religioni bibliche prendono posto per la prima volta nel quadro delle diverse religioni orientali. Tutti i concetti biblici, come ad esempio quelli di fede, di redenzione, di salvezza, di devozione, di risurrezione, vi sono trattati ricollocandoli nell'ampio contesto delle differenti tradizioni religiose. Nello stesso spirito, Bousset e Gunkel creano la collana «Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes».

### Wilhelm Bousset (1865-1920)

Tra i membri di questa scuola, Bousset, esegeta del Nuovo Testamento, si è interessato in particolare dello gnosticismo. Nel 1889 egli inizia a insegnare a Gottinga e si concentra sullo studio del Nuovo Testamento: Giovanni, l'Apocalisse, l'ambiente neotestamentario. Nel 1907, come risultato di questo lavoro, pubblica un'opera destinata a segnare una svolta nello studio dello gnosticismo: *Hauptprobleme der Gnosis*. Quest'opera è rappresentativa della *Religionsgeschichtliche Schule*. Persuaso che Harnack non avesse individuato l'autentico problema dello gnosticismo, da lui ridotto a un'ellenizzazione del cristianesimo, Bousset ricerca l'origine dei diversi temi gnostici nella letteratura del Vicino Oriente e dell'India. Egli ritiene che i materiali gnostici siano riscontrabili fin nei miti e nelle figure divine del mondo babilonese, che sotto le forme della mitologia astrale più recente si sono diffuse nel mondo ellenistico.

L'originalità della ricerca di Bousset consiste nell'utilizzo del giudaismo, dello gnosticismo, dell'ellenismo e dei culti misterici al fine di comprendere il cristianesimo primitivo. Bousset apre così una strada nuova allo studio del contesto neotestamentario e delle dottrine cristiane. Per la prima volta si pone il problema delle relazioni tra gnosi e Nuovo Testamento.

### Richard Reitzenstein (1861-1931)

Se la *Religionsgeschichtliche Schule* è prima di tutto una scuola di esegeti, è tuttavia necessario aggiungere che i filologi classici si sono interessati molto alla sua ricerca. La scuola deve molto alla filologia, specialmente a H. Usener (1834-1905), che, con Paul de Lagarde, si è interessato in particolare di testi religiosi non cristiani e di grandi problemi storici.

In questo gruppo di filologi di Gottinga troviamo uno studioso che tenta di seguire una via mediana tra la teologia e la filologia: Richard Reitzenstein. Egli, come filologo e come teologo, si concentra particolarmente sul contesto neotestamentario. Ritiene che lo studio del lessico religioso consenta di penetrare più adeguatamente i concetti. Max Müller, nel XIX secolo, aveva già attirato l'attenzione degli storici delle religioni su questo aspetto della loro ricerca.

Reitzenstein studia il pensiero orientale per delineare meglio il cristianesimo. La sua ricerca in quest'ambito dà vita a tre generi di pubblicazioni: diversi studi sulla teologia paolina e sulle religioni misteriche; uno studio sul battesimo cristiano, che fa derivare da rituali manichei (*Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig-Berlin 1929); uno studio dello gnosticismo,

*Das iranische Erlösungsmysterium* (Bonn 1921), nel quale tenta di definire lo gnosticismo partendo da dottrine orientali.

## 2. *I problemi fondamentali della gnosi*

È il titolo dell'opera di Bousset: *Die Hauptprobleme der Gnosis* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1907, ristampa 1973). Non possiamo dilungarci nella presentazione di tutto il volume, che tratta in successione di questi temi: i sette e la *mèter*, la madre e il padre ignoto, il dualismo della gnosi, l'Uomo Primordiale, elementi e ipostasi, la figura del Salvatore, i misteri, la genesi dei sistemi gnostici. Questi differenti temi sono studiati a partire dalle sette stesse.

### Il dualismo gnostico. Dualismo radicale

Si rinvengono diversi sistemi dualisti: sono quelli di Basilide, Bardesane, Marcione, dei mandei, del manicheismo e altri ancora. Bousset, studiando questi sistemi, giunge a sostenere l'esistenza di un influsso iranico sul dualismo gnostico. Un argomento importante a favore della sua tesi è il manicheismo, caratterizzato da un radicale dualismo e fortemente segnato dal pensiero iranico. Il sistema di Basilide è da porre sulla stessa linea. Assistiamo infatti a una lotta senza quartiere tra la luce e le tenebre. Tuttavia, il dualismo iranico mostra qui di aver subito una profonda trasformazione: se vi era radicale opposizione tra bene e male, tra luce e tenebre, questa tuttavia non si ritrovava tra il mondo spirituale e celeste da una parte e il mondo materiale dei corpi dall'altra, opposizione invece ben presente nello gnosticismo. Qui Bousset vede l'incontro tra il dualismo iranico e il tardo pensiero greco, segnato da un pessimismo di fondo. Ed è sotto l'influenza di questo pessimismo che il dualismo gnostico si forgia, insieme al suo tipico pessimismo, che ha come conseguenza l'ascesi radicale. Tutto lo gnosticismo porta il segno di questo dualismo radicale e pessimista, afferma Bousset. Egli studia in particolare Basilide, Bardesane, i barbelognostici, la *Pistis Sophia*, la cosmogonia dei nicolaiti, i setiani, Marcione, Mani e il mandeismo.

Dualismo mitigato. Ciò nonostante, constatiamo che diversamente dal dualismo radicale altri sistemi non oppongono in modo assoluto la luce e le tenebre ma ammettono un mediatore tra i due. Bousset rinviene questo mediatore in primo luogo nei setiani: testo di Ippolito, *Philosophumena*, v, 19. I setiani pongono uno *pneuma* tra la luce e le tenebre. Lo *pneuma* è dunque una potenza intermedia, che assumerà un ruolo importante nel-

la salvezza del mondo, un mondo percepito come tenebrosa mescolanza. Bousset recupera l'idea iranica di *mesites*, mediatore: la trova ben espressa nella religione di Mithra, che è in origine il dio della luce celeste dimorante nel cielo, nell'aria. Bousset non esita a identificare lo *pneuma* dei setiani con il *mesites*-Mithra di cui parla Plutarco. Questa divisione tripartita Bousset la rinviene nei perati, nei naasseni, nei docetisti, in Basilide, quanto meno secondo la presentazione che ne fa Ippolito di Roma nella sua *Refutatio*. Bousset ritrova questa idea anche in altri sistemi: i valentiniani e Marcione. La nozione di Mithra-*mesites*, mediatore, consente a Bousset di ravvisare in questo dualismo mitigato un ulteriore influsso del mondo iranico, quello della religione di Mithra.

L'autore esamina infine un terzo contesto gnostico, nel quale appare un'ulteriore teoria dualista. Si tratta dell'ambiente di cui sono espressione le *Pseudo-Clementine*, un ampio romanzo didattico che vede come protagonista Clemente Romano. Cfr. Quasten, *Patrology*, vol. I, Westminster-Maryland 1963, pp. 70-75 [tr. it. *Patrologia*, Marietti, Torino 1973]; W. Schneemelcher-Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, vol. II, Mohr, Tübingen 1964, pp. 373-398.

Bousset trova in questo scritto un fondo di concezioni iraniche, ma anche, paradossalmente, una fortissima opposizione alla religione iranica, al punto che Zarathustra vi appare come un capo eretico. Al culto del fuoco vengono opposti in modo diretto il battesimo e l'acqua. Il documento proverrebbe dalla setta degli ebioniti, legata in maniera diretta a gruppi battisti del Giordano, del Tigri e dell'Eufrate. Ora, poiché in questo contesto religioso, afferma Bousset, sono presenti degli influssi iranici, è lecito pensare che il dualismo delle omelie pseudoclementine sia di origine iranica. In particolare, l'influenza verrebbe dalla dottrina dello zurvanismo.

Ecco tre forme di dualismo presente nello gnosticismo. Ognuna di queste forme sembra farci risalire all'una o all'altra dottrina iranica.

## Il Salvatore gnostico

Bousset incontra ovunque la stessa figura del Salvatore Gesù Cristo. Ma non si tratta di Gesù in quanto personaggio storico, ma di un Gesù che ha assunto soltanto un'apparenza di corpo: lo gnosticismo manifesta una cristologia docetista.

### *a) Simonianismo*

Nel simonianismo (Ireneo, I, 23, 3) il Salvatore è Simone stesso. La sua discesa in questo mondo lo fa passare per una serie di cieli, e ogni volta

subisce una metamorfosi. Il Salvatore discende per rovesciare la potenza degli arconti e salvare i fedeli, nascondendo la sua vera identità per non farsi riconoscere dalle potenze di questo mondo. Una speculazione analoga si trova nella *Pistis Sophia*: il Salvatore discende tra gli arconti, ma impedisce loro di riconoscerlo proprio nel momento del suo passaggio.

*b) Mandeismo, il Salvatore, eroe solare*

Bousset esamina la figura del Salvatore presso i mandei. Si tratta di un eroe luminoso che discende nei mondi sotterranei, vi dimora senza essere riconosciuto e scopre infine il modo di sconfiggere le potenze del male e di far trionfare la luce sulle tenebre.

Seguendo Brandt, Bousset ritiene che in questo mito del Salvatore sia rintracciabile un prestito dal mito babilonese del combattimento tra il dio della luce Marduk e Tiamat, il mostro delle tenebre. Nei due racconti, quello della mitologia babilonese e quello della mitologia mandaica, si parla della lotta tra un Salvatore luminoso e un mostro delle tenebre. Siamo dunque in presenza di un antico mito solare, che racconta la vittoria del sole sulle tenebre.

*c)* Inno della perla

L'*Inno della perla* ha goduto di un successo davvero straordinario nel mondo dello gnosticismo. Si trova negli *Atti di Tommaso* (capp. 108-113), scritti verso il 225 d.C. a Edessa. Bousset non è d'accordo con coloro che fanno dell'*Inno della perla* l'inno dell'anima: secondo lui si tratta di un testo dedicato in primo luogo alla figura del Salvatore. L'*Inno della perla* è il canto della discesa del Salvatore. Il messaggero delle potenze deve conquistare la perla, che costituisce il segreto misterioso della potenza delle tenebre: combattimento contro il drago che sta a guardia della perla, furto della perla magica dalle tenebre, suo ritorno nel paradiso della luce. Per Bousset, questa discesa del Salvatore nell'inferno delle tenebre costituisce un parallelo della discesa di Cristo agli inferi.

Il Salvatore e la *Sophia.* In numerosi testi gnostici incontriamo il Salvatore, accompagnato da una figura femminile, la *Sophia.*

La forma più caratteristica è Elena, compagna di Simon Mago: è come una dea, Helena-Selene, Iside-Astarte. Bousset deve constatare che la gnosi simoniana è la più antica forma di gnosticismo conosciuta. Troviamo in diversi sistemi gnostici il Salvatore in compagnia della *Sophia* che egli salva. Sono presenti tracce di un mito ierogamico, un mito particolarmente sviluppato nel sistema valentiniano ma privo di rapporti con Gesù Salvatore.

Un'altra forma di salvezza in cui sono presenti il Salvatore e la *Sophia*

ci viene presentata nel trattato della *Pistis Sophia.* Quest'ultima è un essere spirituale e celeste caduto nel mondo dei demoni, dove subisce una terribile persecuzione. Il Salvatore salva *Sophia*. Qui, ancora una volta, Bousset insiste su un mito che ritiene essere precedente alla dottrina della *Pistis Sophia.* Nel mito la salvezza viene realizzata nel tempo primordiale.

Bousset conclude la sua ricerca affermando che i miti di salvezza presenti nello gnosticismo non provengono dal cristianesimo, ma lo precendono. Questi miti sono stati combinati, peraltro in modo artificiale, con il tema di Gesù Salvatore. La conclusione di Bousset si scontra direttamente con la teoria di Harnack, che vedeva nello gnosticismo la prima teologia cristiana.

## La genesi dei sistemi gnostici

Bousset si è occupato di altri problemi fondamentali dello gnosticismo: il tema della creazione dell'uomo, la cui parte meno nobile è opera degli arconti e quella nobile proviene dal mondo celeste; la complessa tematica dell'Uomo Primordiale (*Urmensch*), *protanthropos*: Bousset individua il prototipo del mito dell'Uomo Primordiale nel mito del sacrificio originario, nello specifico quello indiano del sacrificio di Puruṣa. Il mito si ritrova in Iran con Gayomard. Peraltro, dice Bousset, ritroviamo questo mito del sacrificio primordiale nel culto di Mithra che uccide il toro (*Urstier*), considerato in quel contesto un animale cosmico. Altro tema indagato dall'autore è il viaggio celeste dell'anima; egli ha pubblicato, già nel 1901, *Die Himmelsreise der Seele* («Archiv für Religionswissenschaft», 4, 1901, pp. 136-169, 229-273, ristampato nel 1971). Non essendoci il tempo di esaminare l'intera sua ricerca, vedremo in sintesi il suo studio sullo gnosticismo.

### *a) La forma fondamentale della gnosi*

La gnosi è una dottrina che predica un Dio Supremo, ignoto e ineffabile, la cui essenza è luce: *lumen beatum* e *incorruptibile* e *interminatum.* Accanto vi è la *mèter*, la Madre. Al di sotto di questo mondo superiore si trovano i principi dei sette pianeti, esseri metà dèi e metà demoni. A capo dei sette principi, vi è Ialdabaoth dalla testa leonina, spesso identificato con Sabaoth, il Dio dell'Antico Testamento. Dopo la dottrina su Dio e i demoni viene la dottrina sulla creazione dell'uomo per opera dei sette principi. Sulla cosmologia e sulla antropologia si innesta poi la dottrina della salvezza, in cui la figura del Salvatore stesso assume la massima rilevanza.

*b) La genesi di queste dottrine*

L'organizzazione del mondo divino in un Dio Supremo ignoto e nei sette arconti che gli sono sottomessi proviene dall'area iranica: si tratta quindi di un sincretismo iranico-babilonese. Invece, l'idea della provenienza celeste dell'anima e del suo ritorno al cielo è ad un tempo orientale e greca. La dottrina della madre, che è anche la Vergine o la Vergine di luce, si modifica rapidamente mettendo infine in rilievo la *Sophia*: il prototipo di questa figura è la Iside-Astarte, Helena-Selene, una figura divina del Vicino Oriente. Bousset insiste sul fatto che in numerose sette ci troviamo in presenza di elementi totalmente pagani. Quindi, gli ofiti di cui parla Origene o gli arcontici di cui si parla in Epifanio non hanno assolutamente nulla di cristiano.

Gli gnostici sono più vicini al giudaismo che al cristianesimo: sono infatti numerosi i nomi divini e le reminescenze veterotestamentarie, su cui, tuttavia, bisogna evitare di insistere troppo perché alcune sono più vicine a Babilonia che all'Antico Testamento.

*c) Il dualismo*

Il dualismo gnostico ci presenta il mondo come opera di creatori malvagi. Il Dio Supremo e il demiurgo sono esseri contrapposti. L'ascesi è una delle forme di vita raccomandate. Il dualismo orientale si ritrova in molti sistemi. Così Basilide, che oppone la luce e le tenebre, Dio e il diavolo. Alcuni sistemi affermano l'emanazione più che la creazione. Come Basilide, Marcione sostiene un dualismo radicale. Altri sistemi parlano invece di un mediatore, *mesites*. È una formula iranica che troviamo soprattutto più tardi nei misteri di Mithra.

*d) L'Uomo Primordiale,* Urmensch

Secondo Bousset, questo essere mitico proviene da un sostrato religioso arcaico, e viene mutuato nei sistemi gnostici, divenendo come una sfinge il cui significato sfugge ormai anche agli stessi gnostici. Alcuni sistemi gnostici, tuttavia, proprio quelli estraei al pensiero cristiano, riescono ancora a dare un senso a questo personaggio facendone un'anima del mondo: lo si vede bene nel manicheismo. Invece il mito dell'Uomo Primordiale che cade nelle reti della materia e deve esserne liberato perde terreno nello gnosticismo cristiano, dove si trova a concorrere con un altro personaggio, Sophia-Achamoth, *Prouneikos*.

*e) Le triadi gnostiche*

I diversi sistemi gnostici presentano una triade il cui schema è: padre, madre, figlio. Alcuni autori, afferma Bousset, pensavano che si dovesse

guardare alle triadi divine della religione egizia: è il caso di Amélineau e, dopo di lui, di Reitzenstein. Bousset preferisce volgere lo sguardo al Vicino Oriente, cioè alla Siria e a Babilonia. A Babilonia individua triadi come Ea, Damkina, Marduk o Marduk, Zarpanitum, Nabu. Un'altra triade, proveniente dall'Iran, attira l'attenzione di Bousset: Ahura-Mazdā, Armaiti sua sposa, Gayomard, il figlio. Questo schema alluderebbe a pratiche molto antiche di matrimonio incestuoso, padre-figlia o madre-figlio. Non è certo il caso di porre la triade Ahura-Mazdā, Spenta Armaiti, Gayomard all'origine di tutte le triadi gnostiche, dal momento che le triadi siriache e babilonesi hanno certamente avuto un influsso maggiore, ma – per l'autore – questo parallelismo iranico, che può essere illuminante, non va trascurato.

Ci atterremo alle dottrine gnostiche fondamentali presentate da Bousset, le quali costituiscono lo scheletro dei diversi sistemi. Secondo l'autore, uno di quelli più antichi sarebbe quello dei barbelognostici, di cui parla Ireneo (I, 29) e in cui compare la triade Padre, *Aletheia*, Adamas. A questo sarebbero assai prossimi i sistemi valentiniani. Peraltro, nel sistema manicheo ritroviamo tutte le principali dottrine gnostiche: la triade Padre della Grandezza, Madre della Vita, Uomo Primordiale è all'origine di tutto il sistema.

## Conclusioni

L'analisi dei temi principali dello gnosticismo condotta da Bousset non ha incontrato il favore di Harnack (cfr. la sua recensione, «Theologische Literaturzeitung», 1908, pp. 10-13), secondo cui l'aspetto fondamentale dello gnosticismo è la sua azione in ambito cristiano. Si tratta di un problema centrale, che è stato al centro delle preoccupazioni dei Padri della Chiesa. Lo studio delle origini delle diverse dottrine è uno studio di fossili, mentre, secondo Harnack, l'essenziale – anche nell'ambito della storia delle religioni – è lo studio dello gnosticismo come fattore attivo nella storia della Chiesa. Harnack manifesta pesanti riserve quanto al metodo di ricerca di Bousset: isolando miti di cui si ricercano le origini, afferma, si falsa il sistema gnostico in questione nella sua costituzione essenziale e nella sua influenza religiosa. Questo presunto studio dei problemi principali della gnosi affronta di fatto dei problemi periferici. Al limite viene falsata anche la storia della Chiesa, nella quale vengono introdotti come essenziali degli elementi in realtà secondari. La reazione di Harnack è comprensibile dal momento che lo studio di Bousset si pone in maniera radicalmente opposta al suo.

## *3. Lo gnosticismo come religione di salvezza*

### Premessa

Nel capitolo terzo abbiamo avuto occasione di parlare delle ricerche di Anz, *Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, 1897, che insisteva sul tratto principale e distintivo dello gnosticismo: l'ascensione delle anime verso le regioni superiori. Ivi Anz ravvisava l'essenza della gnosi: i sistemi gnostici sembrano essere unicamente dei mezzi, delle ricette per assicurare l'ascensione dell'anima verso la luce. Sulla base degli studi dei testi, Anz mostra che lo gnosticismo ha conosciuto una tappa primitiva nella quale la religione astrale babilonese avrebbe avuto un ruolo molto importante. Tale religione era infatti ancora viva nei dintorni dell'inizio dell'era cristiana, benché influenzata dalla Persia e dalla Grecia. La *Religionsgeschichtliche Schule* scava in questa direzione e cerca nelle religioni orientali l'origine delle dottrine religiose. Bousset recupera la tesi di Anz, ampliandola e fornendola di una solida base documentaria, pur senza compiere personalmente la critica delle fonti.

### La rivelazione nello gnosticismo

All'epoca, con la Scuola di Gottinga in piena attività, R. Liechtenhan pubblica due lavori sullo gnosticismo che non richiamano molto l'attenzione, *Die Offenbarung im Gnostizismus*, Göttingen 1901, e il riassunto delle sue posizioni, l'articolo *Gnostizismus* in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. II, Tübingen 1910, coll. 1478-1486. Questi lavori non sono stati presi particolarmente in considerazione, eppure l'autore ha affermato cose molto interessanti sullo gnosticismo.

Nello gnosticismo egli ravvisa un sincretismo che risulta dalla penetrazione delle religioni orientali nel mondo ellenistico. Queste abbandonano i propri nazionalismi; i loro dèi perdono la propria identità personale per diventare delle potenze cosmiche e i loro miti vengono interpretati allegoricamente. In tutto questo movimento si delinea la ricerca di una grande purezza morale.

Le caratteristiche fondamentali della gnosi:

– Combinazione di miti diversi e di cosmologie di varia provenienza: Iran, Babilonia, Egitto, Siria, Grecia. Ciò che è caratteristico di tale sincretismo dottrinale è il fatto che queste dottrine sono considerate rivelazioni provenienti da un mondo superiore.

– Dualismo: babilonese, iranico, greco.

– Pessimismo nei confronti del mondo visibile.

– Le anime sono esseri provenienti dal mondo divino; sono cadute nella materia e la loro liberazione è un'opera fondamentale dello gnosticismo. Nel mito della caduta e della salvezza assume un ruolo centrale l'Uomo Primordiale.

– Centralità della figura del *Sôter*.

– La salvezza si compie grazie all'adesione a comunità gnostiche all'interno delle quali i membri sono iniziati alla rivelazione e ricevono i mezzi indispensabili alla conquista della salvezza.

3. Dopo aver insistito ulteriormente su alcuni elementi dello gnosticismo comparandoli con il cristianesimo (il Padre, il Salvatore, le classi di fedeli e di uomini), Liechtenhan sottolinea l'elemento della rivelazione. Agli occhi dell'autore, la rivelazione costituisce un dato essenziale che si riscontra nei diversi sistemi. Gli gnostici consideravano se stessi come profeti e rivelatori. Per loro la gnosi è una conoscenza intesa come una rivelazione trascendente che viene comunicata all'uomo spirituale, a sua volta incaricato di trasmetterla. Mettono quindi l'accento sulla rivelazione e sulla conoscenza mistica. Lo gnosticismo è una *Weltanschauung*, sistematizzata in una sintesi di carattere filosofico-teologico. L'autore vi ravvisa una filosofia della rivelazione.

### Gli gnostici: visionari, spirituali in cerca di nuove rivelazioni

#### *a) La gnosi, visione dei misteri*

Gli gnostici sono caratterizzati da una visione del tutto particolare del divino e da una dottrina *sui generis* della rivelazione. È la tesi di Paul Wendland in *Die hellenistisch-römische Kultur* (Tübingen 1912[3], cap. 8, *Synkretismus und Gnostizismus*, pp. 183-187). Wendland segue Bousset (contro Harnack) quando sottolinea che lo gnosticismo è un fenomeno precristiano da un lato e dall'altro un movimento religioso orientale ispirato alla religione iranica. Ma Wendland insiste soprattutto sul periodo imperiale, sostenendo che le tendenze e le idee che dominano la vita religiosa di questo periodo si ritrovano anche nello gnosticismo.

#### *b) Il movimento: la spinta gnostica*

Wendland constata innanzitutto che le ricerche recenti hanno tentato di individuare l'origine dello gnosticismo in diverse religioni orientali: nell'orfismo, nella religione babilonese, nel parsismo, nel buddhismo, nella religione egizia, nel filonismo. Altri hanno invece insistito sulla filosofia antica. Tutto questo suppone che lo gnosticismo costituisca un movimento articolato in cui è presente una dottrina centrale. Wendland ritiene che in

tutta questa ricerca si sia trascurato un elemento a suo avviso illuminante: la religione ellenistico-romana.

Lo gnosticismo si presenta come un movimento religioso attivo a partire da Alessandro e dotato delle seguenti caratteristiche: sradicamento e internazionalizzazione delle religioni; scambi e avvicinamenti; ellenizzazione del pensiero orientale; spiritualizzazione per mezzo di modificazioni speculative; approfondimento dell'individualismo presente nei culti orientali (p. 165). La gnosi non ha avuto inizio in ambito cristiano, ma vi ha proseguito la sua azione ermeneutica sotto la spinta delle religioni misteriche. Lo gnosticismo va compreso nel contesto delle religioni ellenico-romane: è un movimento sia teologico che mistico, composto di elementi tratti da religioni e culti orientali, e alla ricerca di rivelazioni trascendenti da approfondire ulteriormente. La gnosi non è pura conoscenza ma visione di Dio e dei misteri conseguita grazie al commercio con il divino e alla rivelazione.

*c) L'incontro con il cristianesimo*

Lo gnosticismo si è esteso dapprima in Siria, in Asia Minore e in Egitto: regioni che in epoca imperiale erano dotate di grandi ricchezze materiali e culturali. È su questo terreno che si estende a sua volta il cristianesimo, servendosi della *koinè* come strumento di diffusione. In entrambi i movimenti, gnosticismo e cristianesimo, ritroviamo motivazioni analoghe: la ricerca di purezza e di salvezza, l'ascesi rigorosa, la speranza della salvezza, il bisogno di una nuova rivelazione e dei misteri. Quindi, secondo Wendland, non bisogna stupirsi di vedere gli gnostici appropriarsi dei beni religiosi del cristianesimo per rafforzare la spinta del proprio movimento. La figura di Cristo non è forse diventata attraente per i fedeli di Attis, di Osiride e di Mithra? Wendland ritiene che la tipologia del manicheismo sia in grado di farci comprendere ciò che è avvenuto nei secoli precedenti: la necessità di fondere insieme i grandi impulsi religiosi. Lo gnosticismo, movimento sincretista religioso presente nell'Impero prima del cristianesimo, ha tentato di appropriarsi delle ricchezze del cristianesimo quali il culto o la costituzione di comunità di fede ove si approfondisce la rivelazione, motivo per cui movimenti gnostici hanno tentato di penetrare all'interno della Chiesa cristiana. Tutto questo è caratteristico della vita religiosa imperiale.

*d) Le forme dello gnosticismo*

Il processo di formazione dello gnosticismo, insieme alla sua progressione nell'Impero, spiegano secondo Wendland le diverse forme assunte dai gruppi. Alcuni si richiamano in particolare al pensiero cristiano, mentre altri si trovano più a loro agio con il pensiero orientale, pur introducendovi

diversi elementi cristiani. Wendland ritiene che per comprendere la diversificazione dello gnosticismo e la sua lotta con il cristianesimo si debbano considerare due elementi: da un lato, il movimento gnostico attinge incessantemente all'inesauribile riserva dei culti e delle religioni dell'Oriente che costituiscono la sua fonte primaria; dall'altro lato, per sconfiggere l'avversario, la Chiesa ha dovuto, in definitiva, riassorbirlo.

*e) Una dottrina gnostica fondamentale: l'ascensione dell'anima*

Questa dottrina descrive la discesa dell'anima proveniente dal mondo superiore: essa passa per le sfere planetarie, in cui si carica di diversi elementi, e discende infine in questo mondo. Dopo la morte (liberazione dell'anima), deve fare il cammino inverso: purificarsi totalmente e rientrare infine nel regno della luce. Il tema ha forse origine nella religione astrale babilonese, pur già fortemente arricchita di diverse dottrine iraniche, mitriache, ed è stato ripreso nel pensiero greco. Posidonio di Apamea (135-50 a.C.), che ebbe come discepoli Cicerone e Pompeo, scrisse un trattato sull'anima. Anche Virgilio parla del viaggio dell'anima. All'inizio della nostra era ritroviamo queste dottrine negli oracoli caldei; le dottrine passano poi nelle credenze popolari. Così è strutturata la dottrina.

Ne troviamo tracce nelle religioni e nei culti misterici. Celso parla dei misteri di Mithra e della scala a sette scalini (*klimax heptapulos*), simbolo dei sette gradi di iniziazione. Il neoplatonismo ha utilizzato la religione di Mithra e ha introdotto in particolare le sette sfere che precedono l'ingresso nella vita. Celso allude a una religione che rappresenta i sette arconti: il leone, il toro, il drago, l'aquila, l'orso, il cane e l'asino. Wendland pensa a un influsso mitriaco su questo genere di rappresentazioni. A suo avviso il mitraismo avrebbe avuto un ruolo significativo come veicolo di trasmissione di queste dottrine. Alcuni documenti patristici (Origene, VI, 31) ci mostrano che l'idea dei sette pianeti ha avuto un ruolo importante nel contesto religioso dei primi secoli cristiani: le sette potenze, i sette pianeti, i sette simboli sull'itinerario dell'anima, nella discesa e nel ritorno. La dottrina è pagana e orientale: la ritroviamo nella *Pistis Sophia* e nella liturgia di Mithra. Le sette sfere sono a volte sostituite dai dodici segni dello zodiaco.

Le religioni gnostiche, secondo Wendland, rappresentano una reazione alla religione astrale, che pone il destino dell'uomo sotto il dominio degli astri. Lo gnosticismo lotta contro questo fatalismo e la Chiesa farà lo stesso, senza però rifiutarlo completamente, dal momento che accoglie la settimana planetaria. Peraltro, Paolo entra nel contesto della lotta contro gli arconti. Wendland, da parte sua, dà grande importanza all'*Inno della perla*, un racconto allegorico relativo al viaggio dell'anima.

*f) Alcune note sul lavoro di Wendland*

Non seguiremo Wendland nella sua analisi dell'influenza dello gnosticismo sulla teologia cristiana, se non per dire che ha una posizione più sfumata rispetto a quella di Harnack: per vincere lo gnosticismo la Chiesa lo ha devitalizzato, sottraendogli alcuni temi religiosi che essa ha trattato nella propria teologia, cristianizzandoli.

Secondo Wendland, dopo Alessandro, l'Oriente ha toccato la Siria, l'Egitto, l'Asia Minore, l'apocalittica giudaica. Si costituisce così una gnosi giudaica. Questo movimento orientale è molto potente e arriva ad estendersi nel mondo greco-romano: è la seconda fase, l'ellenizzazione, nel corso della quale vediamo l'ascesa delle religioni misteriche. È a questo stadio che ha luogo l'incontro con il cristianesimo, di cui si conserva traccia nella letteratura paolina e giovannea.

Filologo e storico delle religioni, Wendland (1864-1915) concluse la sua carriera a Gottinga, dove si trovò a contatto diretto con la scuola di storia delle religioni. Il suo campo di ricerca ha consentito al filologo e allo storico di aprire delle prospettive nuove sul pensiero religioso del periodo imperiale romano. Wendland ha cercato di descrivere le grandi linee di trasmissione dell'influenza dello gnosticismo nel clima spirituale dell'Impero dei primi secoli dell'era cristiana. La conoscenza delle opere letterarie di quest'epoca, una vasta erudizione e un giudizio equilibrato hanno consentito all'autore di andare ampiamente al di là delle ristrette frontiere di Harnack, individuando in modo più efficace gli influssi dell'Oriente sullo gnosticismo, mostrando l'azione di quest'ultimo nel mondo greco-romano e aprendo una nuova strada di ricerca per lo studio dell'ambiente neotestamentario.

## Influsso delle dottrine iraniche della salvezza

Richard Reitzenstein si interessa particolarmente al mandeismo e al manicheismo come religioni di salvezza. Tramite questo studio, egli cerca di comprendere in modo più adeguato l'ambiente neotestamentario, il suo pensiero religioso e le diverse correnti che il cristianesimo ha incontrato sul suo cammino. Per quanto riguarda il nostro ambito, segnaliamo le pubblicazioni seguenti:

– *Das iranische Erlösungsmysterium*, Marcus & Weber, Bonn 1921. Quest'opera fu annunciata e riassunta dall'autore nella «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», 20, 1921, pp. 1-23; ristampata nel volume di K. Rudolph, *Gnosis*..., cit., pp. 280-305;

– *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Teubner, Leipzig 1904, ristampa 1966.

Reitzenstein si dedica all'analisi del problema dell'anima, su un fondo di concezioni iraniche in cui l'anima e l'Uomo Primordiale sono identici. Si tratta dell'anima del mondo, ma anche dell'anima individuale.

La nozione centrale dello gnosticismo è l'idea di un Salvatore salvato, *Salvator salvandus*. L'idea si trova chiaramente sviluppata nel manicheismo. Schaeder non esita a rilevare qui tracce del pensiero di Zarathustra, poi riprese nella gnosi giudaica. L'essere divino è caduto nella materia ed è necessario liberarlo. Questi è talora Ahura Mazdā (Ormazd) talaltra l'Uomo Primordiale, una parte della luce o l'anima del mondo, salvata dalla Vergine luminosa, che gli è simile. Reitzenstein compara questa dottrina gnostica con lo *Yasht* 22, che tratta della salvezza dell'anima. Nella dottrina della salvezza di Mani avremmo dunque un influsso diretto del pensiero zoroastriano.

La Vergine che somiglia all'anima del perfetto è, come nello *Yasht* 22, l'anima che risale verso la divinità suprema Ahura Mazdā e incontra il suo Ego, la *daena*, simboleggiata dalla figura di questa vergine di luce. Ritroviamo la dottrina del *Salvator salvandus* nei testi mandei, dove un essere divino viene risvegliato da un messaggero celeste che lo conduce in alto.

La salvezza dipende integralmente dal Salvatore celeste, che è anche un messaggero: il Salvatore è la luce. La dottrina centrale dello gnosticismo, quella dell'identità di Dio e dell'anima e del Salvatore salvato è una dottrina iranica ben anteriore alla nostra era. L'idea verrà trasmessa alle religioni misteriche. Reitzenstein ha studiato questo problema nell'opera *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Teubner, Leipzig 1920.

È dunque sulla base di nuove fonti manichee e mandee che Reitzenstein ha studiato la dottrina gnostica. Ai suoi occhi, il mistero centrale è quello della salvezza. La salvezza dell'anima, anima individuale e anima del mondo, è fortemente segnata dalle dottrine iraniche, in parte zoroastriane, del *Salvator salvandus*. Secondo Reitzenstein l'idea del Salvatore salvato è il dogma centrale della gnosi.

### *4. Conclusioni*

In una prima tappa, condizionata dai documenti della lotta tra la Chiesa dei primi secoli e le sette gnostiche, gli studiosi del XIX secolo si sono soprattutto soffermati sul problema dello gnosticismo nel contesto dell'eresiologia cristiana: la gnosi è una filosofia o una teologia cristiana elaborata a partire dal contatto con il pensiero greco. Verso la fine del XIX secolo, ha inizio una nuova tappa delle ricerche sotto l'influsso della storia delle religioni. La scoperta delle religioni orientali spinge gli scienziati a esaminare le

tradizioni babilonesi, mesopotamiche, iraniche, egizie. È la seconda tappa delle ricerche gnostiche.

Una terza tappa ha inizio sotto l'influsso della *Religionsgeschichtliche Schule*, che intende soprattutto studiare i documenti biblici ricollocandoli nel contesto delle religioni del Vicino Oriente. Bousset tenta di trovare una soluzione ai problemi fondamentali della gnosi. Tra gli elementi centrali della gnosi segnala il dualismo, il Salvatore e l'Uomo Primordiale: lo gnosticismo è quindi una religione di salvezza, fortemente influenzata dalle religioni orientali. L'idea di religione di salvezza avrà seguito. Da parte sua, Liechtenhan insiste sulla rivelazione trascendente dei misteri divini e sulla conoscenza mistica. Wendland ricolloca tali elementi nell'ambiente imperiale dei primi secoli della nostra era, dimostrando che questo movimento religioso, partito dall'Asia all'epoca di Alessandro, ha prima incontrato il giudaismo e poi il cristianesimo. La salvezza è l'ascensione dell'anima che, caduta nella materia, ritorna al regno della luce. Reitzenstein limita la propria ricerca al mandeismo e al manicheismo, mostrando che queste due sette gnostiche si sono ispirate direttamente alle dottrine zoroastriane.

Ognuna delle tre tappe ha consentito di delineare un aspetto nuovo dello gnosticismo. Lo studio della gnosi come filosofia o come teologia cristiana ci ha mostrato un insieme di dottrine filosofiche e teologiche che non sono estranee al mondo cristiano dei primi secoli. La scoperta delle grandi religioni orientali ha dato occasione alla ricerca sullo gnosticismo di mostrare in modo più efficace gli evidenti parallelismi con le dottrine mesopotamiche, babilonesi, iraniche, egizie, o anche indiane. La *Religionsgeschichtliche Schule* ha recuperato queste acquisizioni, orientando però in un'altra direzione la ricerca. Sono stati così messi in luce alcuni dei principali temi gnostici. La gnosi ci appare ora come un vasto movimento religioso di salvezza nel quale rivestono grande importanza i diversi aspetti soteriologici. Si inizia a distinguere una tipologia dello gnosticismo.

### Bibliografia

W. Bousset, H. Gressmann, *Die Religion des Judentum in spät-hellenistischen Zeitalter*, Mohr, Tübingen 1926[3].

C. Colpe, *Die Religiongeschichtliche Schule*, Vandenkoeck & Ruprecht, Göttingen 1961.

F. Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Laterza, Bari 1967.

G. Filoramo, *L'attesa della Fine. Storia della gnosi*, Laterza, Bari 1983.

A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1972.

K.-W. Tröger, *Die Gnosis, Heilslehre und Ketzerglaube*, Herder, Freiburg 2001.

# Capitolo quinto
# LO GNOSTICISMO NEL SOLCO DI BULTMANN. LA RELIGIONE GNOSTICA SECONDO HANS JONAS*

## 1. *Un nuovo orientamento della ricerca*

### Bultmann

Il nuovo orientamento che vede lo gnosticismo come religione di salvezza, definito dai lavori di Bousset, Liechtenhan, Wendland e Reitzenstein, non lascia insensibili gli esegeti del Nuovo Testamento. Va ricordato che la *Religionsgeschichtliche Schule* ha iniziato con degli studi di carattere esegetico in cui la Bibbia era al centro del dibattito. I lavori degli storici delle religioni di questa scuola consentiranno ai biblisti di rivedere con occhi nuovi numerosi testi neotestamentari. Amziché situare il problema gnostico nella storia dei dogmi dei primi secoli, come aveva inteso fare Harnack, gli esegeti analizzano il Nuovo Testamento e affrontano il problema del sostrato gnostico più remoto di alcune dottrine neotestamentarie.

Bultmann pone la questione del quarto vangelo. Alla luce dei testi mandaici e sulla base dei lavori di Bousset e di Reitzenstein, Bultmann vede nel vangelo di Giovanni un Gesù Messaggero celeste che richiama molto da vicino il mito iranico di salvezza. Giovanni avrebbe assunto la propria concezione della salvezza dai mandei, battisti di carattere gnostico. Sicché

* *Le gnosticisme et l'homo gnosticus*, in J. Ries (a cura di), *Les études gnostiques hier et aujourd'hui*, coll. «Information et enseignement» 17, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1984[2], pp. 39-49.

Bultmann pone seriamente la questione «gnosi e Nuovo Testamento», che la sua scuola esaminerà con attenzione. Tra i discepoli di Bultmann, Schlier, Käsemann, Bornkamm e Vielhauer si sono occupati dei rapporti tra gnosticismo e Nuovo Testamento. Bultmann spinse uno dei suoi allievi a studiare più da vicino il problema affrontato da Wendland e Reitzenstein: gnosticismo e ambiente neotestamentario. A ciò dobbiamo l'opera di Hans Jonas, che si richiama anche lui alla scuola di storia delle religioni.

### Hans Jonas

Hans Jonas nacque in Germania nel 1903 e fece gli studi universitari a Friburgo, a Berlino e ad Heidelberg. Fu discepolo di Husserl, di Heidegger e di Bultmann. Sotto la direzione di Bultmann, Jonas si occupò della questione dello gnosticismo. Partendo dalle ricerche precedenti, Jonas si è sforzato di comprendere lo spirito gnostico e di metterne in rilievo l'unità. Si tratta di una ricerca filosofica sull'essenza dello gnosticismo che gli richiede anche una migliore comprensione del contesto storico di riferimento. Inoltre egli desidera osservare l'*homo gnosticus* nelle sue diverse reazioni.

Lavori di Jonas sulla gnosi e lo gnosticismo:

– *Gnosis und spätantiker Geist.* I. *Die mythologische Gnosis, mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1934 (ristampa 1964);

– *Gnosis und spätantiker Geist.* II/1. *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966. La seconda parte del vol. II è tutt'ora in preparazione;

– *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston 1958, 1962², 1970³ [tr. it. *Lo gnosticismo*, a cura di R. Farina, M. Riccati di Ceva, presentazione di M. Simonetti, SEI, Torino 1995];

– *La religion gnostique. Le message du Dieu Étranger et les débuts du Christianisme*, Flammarion, Paris 1978, tr. fr. di *The Gnostic Religion* e dell'opera *The Gnostic Syndrom*, pubblicata nel 1974.

Non citiamo qui gli articoli sulla gnosi pubblicati da Jonas.

– *Festschrift Hans Jonas*, a cura di B. Aland, U. Bianchi, Krause, Robinson, G. Widengren, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978.

Jonas non intende proseguire direttamente la ricerca di Bousset e della *Religionsgeschichtliche Schule* ma comprendere lo spirito degli gnostici. Attraverso i molteplici, a volte sconcertanti testi, bisogna cercare un'unità intelligibile: lo spirito gnostico e l'essenza dello gnosticismo, ricollocati all'interno di un periodo storico ricco e dinamico. Di questo periodo Jonas,

proprio attraverso lo gnosticismo, fornisce un'interpretazione di carattere storico e filosofico. Ai suoi occhi la gnosi prende posto nel vasto movimento di idee e di comportamenti caratteristici dell'Oriente e dell'Occidente all'indomani delle conquiste di Alessandro. L'ellenizzazione dell'Oriente ha separato dalle istituzioni nazionali e dagli Stati le idee religiose e le teologie, che hanno continuato a vivere come semplici ideologie. Il pensiero greco ha avuto un ruolo molto importante in questo processo durato tre secoli: da Alessandro a Cristo. All'inizio dell'era cristiana, nel mondo mediterraneo orientale, queste ideologie incontrano da una parte un effervescente clima religioso, e dall'altra un pensiero greco a cui manca lo slancio del passato. L'Oriente dilaga dunque su un Vicino Oriente fortemente segnato dall'ellenismo e risorge in ideologie come il dualismo iranico, l'astrologia babilonese, il monoteismo ebraico, riversandosi nel vuoto lasciato da un pensiero greco ormai privo di vitalità, in un mondo travagliato dal bisogno di salvezza e dalla richiesta di religione. Il sincretismo e la teocrasia negli ambiti dei miti, dei culti e del pensiero saranno alcuni degli elementi principali del movimento gnostico.

## 2. *Il* Sitz im Leben *dello gnosticismo*

### La cultura greca e Alessandro Magno

Per comprendere lo gnosticismo è necessario risalire ad Alessandro e alla sua opera di conquista. Egli mette in contatto il mondo greco circondante il Mare Egeo con le civiltà orientali d'Egitto, di Babilonia, dell'Iran, fino all'India. Si sviluppa così una civiltà sopranazionale, detta ellenistica. L'Impero romano finirà per consacrare questa omogeneità, spostandone però l'asse fondamentale Occidente-Oriente: l'Oriente sarà la metà greca del mondo romano, l'Occidente la metà latina.

Alla vigilia delle conquiste di Alessandro, l'Ellade era giunta a un'autentica maturità cosmopolita. Sotto l'influsso di filosofi come Platone e Socrate, nel contesto del declino delle antiche città-Stato, l'idea di cultura si era fortemente evoluta, raggiungendo un livello di universalismo che andava al di là del mondo greco.

Il concetto di libertà evidenziato dagli stoici era sostanzialmente inteso non come questione di popolo, ma di uomo. All'idea di *polis* succede l'idea di *cosmos*: al tempo delle conquiste di Alessandro si ha una ideologia cosmopolita fondata sul modello greco. Quest'ultimo poi consisteva solo in uno stile di vita e di cultura che consentiva ai diversi popoli di trarne

ispirazione pur conservando la loro identità. Questo movimento porta il nome di ellenizzazione.

## L'ellenizzazione dell'Oriente

Un segno visibile di questa ellenizzazione è il fatto che i popoli orientali, superiori per numero ai Greci, hanno appreso la lingua greca. Vengono fondate nuove città che in origine hanno un carattere greco; vi affluiscono gli indigeni, ma la comunità che si forma conserva il segno dell'ellenismo. L'amministrazione utilizza il greco. Si costituisce così il regno dei Seleucidi, con città come Antiochia sull'Oronte, Laodicea, Apamea, Doura-Europos, Seleucia al Tigri, Babilonia. In Egitto, sotto i Tolomei, si sviluppa la civiltà lagide, che ha centro in Alessandria. L'Egitto tolemaico e l'Asia seleucide accolgono la sapienza greca. Uomini di origine semitica, ma con dei nomi ellenizzati, si inseriscono in questo circuito culturale e religioso. È un movimento che si mantiene fino all'inizio della nostra era: la cultura ellenica è divenuta civiltà mondiale.

A partire dal II secolo della nostra era tende a prevalere il movimento inverso. L'ellenismo retrocede sotto la spinta del cristianesimo e delle religioni orientali, finendo con l'assumere un atteggiamento difensivo che sfocia infine nella reazione pagana ai nuovi culti visibile nella apologetica neoplatonica: è il momento dei culti di Mithra e di Attis.

Jonas distingue quattro fasi della cultura greca: a) la fase classica, precedente ad Alessandro, con una cultura nazionale; b) la fase posteriore ad Alessandro, con una cultura profana e cosmopolita; c) il tardo ellenismo, con una cultura pagana essenzialmente religiosa; d) il bizantinismo, che è una cultura greca cristiana.

## Il movimento orientale

La situazione della metà orientale di questo mondo era diversa da quella dell'Ellade. Gli imperi dispotici avevano reso questi popoli del tutto sottomessi ai capi politici. Al di là di questa apatia politica, alcuni fenomeni culturali erano causati dall'azione politica: i conquistatori assiri e babilonesi avevano trasferito popoli interi, cancellando gli elementi nazionali presenti nella cultura e nel pensiero. Tutto questo agevolò il fenomeno dell'ellenismo.

Tale movimento – di natura politica – dei popoli orientali precedente ad Alessandro aveva favorito un certo sincretismo preellenistico, ossia un amalgama e una giustapposizione di dèi e di culti. Jonas ritiene inoltre che la sostanza delle culture locali tendesse a trasformarsi in ideologia. L'esempio

più eloquente, ai suoi occhi, è quello di Babilonia. Uscita sconfitta a seguito della conquista persiana, Babilonia abbandona il suo culto nazionale perché la religione di Stato non ha più ragione d'essere. Ha luogo un divorzio tra le istituzioni e la religione, la quale sussiste unicamente come pensiero religioso, come ideologia. Quello che un tempo fu il culto babilonese diviene ora una dottrina astrologica destinata a sopravvivere nel mondo ellenistico. Jonas insiste su questo processo, vedendovi anche una legge storica.

Un fenomeno analogo si verificò con il mazdeismo. All'indomani della caduta dell'impero achemenide, questa religione continua a sussistere, ma, priva del sostegno delle istituzioni nazionali, emigra nel mondo della diaspora. In definitiva, si mantiene un elemento fondamentale: il dualismo teologico, che, liberato dal contesto nazionale, assumerà un ruolo importante nel sincretismo ellenistico. Nella stessa Persia, la reazione nazionale sfociata nella fondazione del regno dei Parti (arsacide) riforma la religione, trasformandola però in sistema teologico.

Jonas si sofferma su tre casi legati a questo movimento: il monoteismo ebraico, l'astrologia babilonese e il dualismo iranico. Queste tre forze principali dell'Oriente precedente la conquista di Alessandro incontreranno il pensiero greco. È la caduta degli Stati ad aver permesso a tale movimento teologico o filosofico di nascere e di svilupparsi. Jonas vede dunque come agenti della sintesi ellenistica: a) un'ideologia greca, diffusa dalla *polis* greca; b) un'ideologia ebraica, nata dalla deportazione; c) un'ideologia babilonese, sorta dalla distruzione di Babilonia da parte dei Persi; d) un dualismo iranico, reliquia del mondo achemenide successivo alla conquista di Alessandro. Notiamo che Jonas omette l'Egitto, e lo fa consapevolmente. Questa omissione rappresenta tuttavia una lacuna nelle sue ricerche.

## L'Oriente sotto l'ellenismo

### *a) Il trionfo dell'ellenismo secondo H. Jonas*

Il regno seleucide e quello tolemaico (lagide) segnano il trionfo dell'ellenismo. È il grande periodo dell'irradiazione di Alessandria. Jonas definisce questo movimento come primo periodo ellenistico, caratterizzato dalla sommersione dell'Oriente e dal trionfo assoluto dell'ellenismo in esso. Era necessario apprendere il codice e il linguaggio della cultura ellenica per partecipare alla vita intellettuale dell'epoca. Jonas chiama *teocrasia*, mescolanza di dèi, un fenomeno tipico di questo periodo. «La teocrasia è presente nel mito così come nel culto, e tra i suoi strumenti logici uno dei più efficaci è l'allegoria, già impiegata dalla filosofia nel trattare con la religione e il mito» (*Religion gnostique*, pp. 39-40). Si tratta di un periodo che va da Alessandro

a Cristo caratterizzato da: l'apporto religioso orientale in una cultura greca secolarizzata; il pensiero orientale trasposto in idee greche; l'importanza del *logos*, concetto astratto e metodo didattico. Per l'Oriente, significa un passaggio dal simbolo al concetto. Il pensiero greco libera l'Oriente dai miti, dai riti, dalle immagini e dai simboli. La concettualizzazione greca consente all'Oriente di formulare delle teorie: il dualismo, il fatalismo astrologico, il monoteismo trascendente. Il *logos* greco prende il posto del simbolismo orientale. Tuttavia, un mondo orientale che non sa esprimersi in greco continua a condurre, per così dire, una vita sotterranea. Giungerà la sua ora con il secondo periodo.

*b) Il secondo periodo dell'ellenismo: l'Oriente risorge*

Al momento della nascita del cristianesimo appare l'Oriente, ma non l'antico Oriente classico, quanto quello della prima fase ellenistica, con il suo dualismo, il suo monoteismo e il suo fatalismo astrologico. È un Oriente segnato dal pensiero greco quello che si espande nel mondo mediterraneo: propagazione del giudaismo ellenistico, ascesa della filosofia giudaica alessandrina, diffusione dell'astrologia e della magia babilonese, propagazione dei culti misterici, ascesa del cristianesimo, fioritura dei movimenti gnostici, neopitagorismo e neoplatonismo.

In questo insieme di idee e di dottrine Jonas riscontra un fondo spirituale identico, modelli caratteristici, immagini e formule ricorrenti. Lo si vede con Filone, in cui si ritrovano elementi platonici e stoici, elementi ebraici, il linguaggio dei culti misterici, il lessico di un nuovo misticismo, la teologia iranica, elementi giudaici. In questo movimento, afferma Jonas, è presente un'unità nascosta, soggiacente a contenuti molto diversi e che sembra essere un principio spirituale che ritroviamo in tutta la letteratura di questo movimento di risorgenza orientale. Jonas lo chiama «principio gnostico», e lo vede all'opera nell'ampia serie di fenomeni risalenti a questa ondata di orientalismo. Si tratta di un fattore originale, che si manifesta soprattutto nella letteratura propriamente gnostica.

«È sempre possibile discernere questo principio originale in tutta la letteratura di cui abbiamo parlato, anche se non sempre con la stessa precisione. Appare ovunque all'interno dei movimenti provenienti dall'Oriente, e spicca specialmente nel gruppo dei movimenti spirituali riuniti sotto l'appellativo di 'gnostici'. Possiamo dunque vedere in questi movimenti i rappresentanti più arditi e più intransigenti di uno spirito nuovo, e di conseguenza, per analogia, possiamo chiamare 'principio gnostico' questo principio generale, che in rappresentazioni meno nette oltrepassa i limiti della letteratura gnostica propriamente detta» (*La religion gnostique*, p. 47).

## *3. Il movimento gnostico*

### Il clima spirituale: religione di salvezza, dualista e trascendente

All'inizio dell'era cristiana, il mondo del Mediterraneo orientale si trova in una fase di grande effervescenza spirituale. La Palestina brulica di movimenti in cerca di salvezza spirituale (Qumrān, essenismo). Questa effervescenza spirituale è una conseguenza dell'ondata orientale dell'ellenismo che affluisce in Occidente. La corrente è fortemente impregnata di elementi religiosi, il che è caratteristico della seconda fase della cultura ellenistica.

Tutte queste correnti sono in relazione con il tema della salvezza. È questa un'altra caratteristica del riflusso ellenistico dall'Oriente all'Occidente. La ricerca della salvezza compiuta in una prospettiva escatologica (il passaggio da questo mondo a un altro) diviene un elemento essenziale del pensiero e del culto.

La concezione di Dio è segnata dalla nozione di trascendenza: Dio non è di questo mondo ma di un mondo divino in cui deve realizzarsi la salvezza. Questa, dunque, non è solo una soluzione umana a una situazione tragica.

Il dualismo che caratterizza queste correnti di pensiero è un dualismo radicale che oppone Dio al mondo, la luce alle tenebre, il bene al male, la vita alla morte. Esso non riguarda solo l'uomo, ma tutto il cosmo.

È questo il clima in cui, secondo Jonas, si trova il mondo mediterraneo orientale all'inizio della nostra era.

### Lo gnosticismo e le sue origini

Il termine «gnosticismo» è divenuto il nome collettivo indicante una molteplicità di dottrine. La *gnosis* è il «mezzo per raggiungere la salvezza o anche, in sé, ciò che realizza la salvezza» (p. 52). Lo gnostico afferma di possedere questa conoscenza. «In questo senso possiamo parlare di scuole, sette e culti gnostici, di scritti e di insegnamenti gnostici, di miti e di speculazioni gnostici, e anche di religione gnostica in generale» (p. 53).

Jonas rileva che pochi gnostici si sono autoproclamati «gnostici». Sono stati i Padri della Chiesa ad aver esteso la denominazione a un insieme di gruppi che professavano idee conformi a questo peculiare movimento, di cui, per l'appunto, alcuni adepti si dicevano gnostici. Gli storici delle religioni, oggi, fanno lo stesso: considerano gnostiche quelle dottrine che insistono sul tema della conoscenza oppure su quello del dualismo, o ancora sull'anticosmismo.

### Alla ricerca delle origini dello gnosticismo

Circa l'origine dello gnosticismo, afferma Jonas, sono state fatte numerose ipotesi. Tutte quante vi riconoscono un sincretismo. Secondo alcuni lo gnosticismo è un prodotto orientale: babilonese, egizio, iranico. Per gli altri si tratta di un prodotto essenzialmente ellenico, ma costoro hanno ormai perso terreno. Jonas si schiera tra coloro che sottolineano l'influsso di un pensiero giudaico, sia pure molto distante dal giudaismo ortodosso, così come la componente iranica è molto distante dall'ortodossia iranica.

### La natura della conoscenza gnostica

La *gnosis* è la conoscenza di Dio per eccellenza. Non si tratta di una conoscenza di carattere razionale, come quella conferita dalla filosofia, ma di una conoscenza che consente di attingere a ciò che è inconoscibile: l'ordine dei mondi superiori e la salvezza dell'uomo. Essa è legata a una rivelazione: tradizione sacra, tradizione segreta, illuminazione interiore. Assolve infine una funzione salvifica.

Questa conoscenza, inoltre, è trasformante, perché chiama il conoscente a partecipare alla natura di Dio. Di conseguenza, presenta un carattere mistico ed implica una relazione reciproca tra il conoscente e il conosciuto: lo gnostico conosce la divinità, ma è anche conosciuto da essa. In questo modo egli viene trasformato dall'atto stesso della conoscenza. L'unione tra lo gnostico e il divino, nell'atto stesso della conoscenza, è un'unione salvifica.

Per facilitare la comprensione della gnosi, Jonas chiama in causa una nozione proveniente dalla mineralogia: «Se una sostanza cristallina va a riempire il vuoto lasciato in uno strato geologico da cristalli che si sono disintegrati, essa è costretta ad adattarsi allo stampo, prendendo quindi una forma cristallina che non è la sua. Senza il ricorso all'analisi chimica, l'osservatore, tratto in inganno, la scambia per un cristallo del tipo originale. È una formazione che viene chiamata 'pseudomorfosi' in mineralogia» (p. 58). Jonas ritiene che si sia verificato un fenomeno di questo genere. Fa riferimento a O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, vol. II, Beck, München 1928, secondo cui il pensiero greco era come un vecchio cristallo in disintegrazione. Nello stampo cavo si è inserito il pensiero orientale.

### Le dottrine principali

*a) Teologia*

Dualismo radicale Dio-mondo. Dio è di un altro mondo, di un altro regno, quello della luce. Il mondo è fatto di tenebre; è opera degli arconti,

potenze inferiori. Il Dio nascosto può essere conosciuto soltanto grazie a una rivelazione.

*b) Cosmologia*

Il cosmo è come una prigione nella quale regnano gli arconti. Il mondo è circondato da sfere – che spesso sono sette –, ordinate secondo un'architettura cosmica che mostra fino a che punto l'uomo è lontano da Dio. Queste sfere sono le sedi degli arconti, dèi interplanetari assunti dal *pantheon* babilonese ma che spesso assumono i nomi del Dio veterotestamentario. Gli arconti regnano collettivamente sul mondo come dei tiranni, come dei carcerieri messi a guardia di una prigione. Questo governo tirannico è chiamato *heimarmene*, «destino», un termine ricavato dall'astrologia. Il capo degli arconti è il demiurgo (il creatore dell'universo nel *Timeo* di Platone). Da solo o con l'aiuto degli arconti, egli ha creato il mondo nel quale sono imprigionate le anime.

*c) Antropologia*

L'uomo è composto di tre elementi: la carne, l'anima (*psyche*) e lo spirito (*pneuma*). Il corpo è un prodotto degli arconti; anche l'anima è opera loro: con il suo corpo e la sua anima l'uomo è assoggettato al destino (*heimarmene*). Nel corpo-anima dell'uomo è trattenuto lo *pneuma*, scintilla divina caduta nella materia e tenutavi prigioniera dagli arconti. L'uomo è un microcosmo: lo *pneuma* è trattenuto da sette abiti che lo intorpidiscono e lo rendono ignorante.

*d) Escatologia: il dualismo radicale*

L'io pneumatico deve tentare di liberarsi in modo da ritornare al mondo della luce. Per fare ciò deve conoscere la necessità della rivelazione, che gli viene da un messaggero del mondo luminoso che deve lottare contro gli arconti per giungere fino allo *pneuma* per risvegliarlo. Tutto ciò è rivestito dal mito gnostico che mostra questo salvatore precedente alla creazione, dal momento che questa è l'opera malvagia degli arconti. La *gnosis* è la via di salvezza comunicata allo *pneuma* per indicargli la sua strada di liberazione. L'uomo si trova coinvolto in un vero e proprio dramma, in cui Dio stesso è privato di una parte del suo essere, cioè delle scintille divine cadute nella materia.

*e) Etica*

I veri gnostici sono gli pneumatici. Illuminati dalla *gnosis*, essi comprendono che il mondo è malvagio e lo disprezzano. È dunque necessario

affrancarsi dalla legge del cosmo, da tutto ciò che è *heimarmene*. Per liberarsi da queste leggi bisogna disprezzarle e violarle. Da qui viene una serie di atteggiamenti di diverso genere che riscontriamo nelle sette gnostiche. Da una parte abbiamo l'ascesi, dettata dall'obbligo di evitare ogni contagio proveniente dal mondo ed ogni tirannia cosmica, incluse le leggi imposte dal creatore, dal demiurgo e dagli arconti. Dall'altra parte, troviamo presso alcuni gnostici un atteggiamento libertino, proprio in opposizione a queste leggi cosmiche. Jonas vede nel libertinismo antinomistico di alcuni gnostici «l'elemento nichilista contenuto nel rifiuto gnostico del mondo» (p. 70).

### *4. L'esperienza religiosa gnostica*

Jonas vuole arrivare a spiegare la formazione della gnosi e dello gnosticismo. Ai suoi occhi alcuni elementi storici sono molto importanti, cosa che già gli autori precedenti avevano compreso. In quest'ambito non sono mancate le indagini. Secondo Jonas è poi necessario prestare una particolare attenzione al contenuto e al carattere dello gnosticismo per comprenderne la formazione psicologica e sociologica. Questo lavoro di formazione avviene sulla base delle fonti classiche.

#### Un'esperienza religiosa di esilio

Il simbolismo dello straniero. Per lo gnostico la vita autentica è estranea a questo mondo, Dio è estraneo a questo mondo: egli è colui che è nascosto, l'Altro, lo Sconosciuto. Si nota un'insistenza sulla trascendenza assoluta di Dio presente anche nei neoplatonici. Secondo la sua esperienza religiosa, lo gnostico viene a trovarsi in un mondo avvertito come straniero rispetto alla propria patria. Egli vive dunque nell'angoscia e, quando prende coscienza di questa situazione, ecco che si opera in lui un risveglio e comincia il ritorno verso la sua vera patria. L'idea dell'estraneità al mondo nel quale vive segna profondamente l'intera vita dello gnostico. Per Jonas, questa rappresentazione è il simbolo fondamentale dello gnosticismo: per lo gnostico la condizione umana è una condizione anomala.

Quello in cui si trova ad essere rinchiuso lo gnostico è un mondo chiuso, limitato, spaventoso: una vera e propria prigione. Esso assume l'immagine di un labirinto nel quale l'anima si perde. Tanti sono i mondi quanti sono gli eoni: sette come i pianeti babilonesi o dodici come i segni dello zodiaco. Essi rappresentano delle prigioni, dei gradi di separazione dalla luce. Lo gnostico si trova dunque alle prese con forze ostili che gli sbarrano la

strada. Questo mondo, questi mondi, sono popolati di demoni. È il terrore dell'immensità dello spazio.

La nozione di prigione si estende dalla dimensione spaziale a quella temporale. Le generazioni formano una sorta di catena in cui è precipitata la vita. Per liberarsi occorre ripercorrere tutto il percorso inverso. Dunque vi è anche un terrore legato al tempo, che insieme a quello spaziale costituisce un vero e proprio terrore cosmico. Jonas si interroga sull'origine di questo terrore del tempo e pensa al dio Zurvan del mondo iranico, che soggiacerebbe alla nozione di «eone». «Gli eoni rappresentano nello spazio e nel tempo l'insieme delle potenze demoniache, l'enormità del regno delle tenebre. L'incommensurabile durata del tempo cosmico rappresenta la separazione da Dio allo stesso modo della vertiginosa scala degli spazi cosmici; e ciò che conferisce ad entrambe un carattere demoniaco è il fatto che esse perpetuano questa separazione» (*Religion gnostique*, p. 79).

Questo mondo è una dimora del tutto provvisoria. Così pure il corpo stesso in cui la vita viene tenuta prigioniera: è un abito provvisorio.

Il dualismo luce-tenebre, vita-morte proverrebbe dalla corrente iranica, in cui vi è un re della luce, un regno della luce al quale si oppone il regno delle tenebre. Anche qui ritroviamo la nozione di mescolamento che lo gnosticismo manicheo ha poi riformulato in modo straordinario. Se esiste un mescolamento, è perché si è verificata una caduta precosmica di una parte del principio divino. Quando la luce cade nelle tenebre ha inizio il dramma divino. Ritroviamo in questo stesso contesto la nozione di timore e quella di nostalgia. L'esperienza religiosa dell'esilio caratterizza la condizione affettiva dello gnosticismo.

## Un'esperienza religiosa di morte

Un'altra esperienza gnostica è quella del torpore, dello stordimento, del sonno, dello stato di ebbrezza e di oblio, cosa che ci fa pensare alla condizione dei morti negli inferi così come ce la presentano le religioni antiche. Lo gnostico vive dunque in questo mondo in un'esperienza di morte, condizione a cui è costretta la sua anima a motivo della sua caduta e della sua conseguente perdita della coscienza. È un elemento importante della dottrina gnostica della redenzione: nei testi, l'immagine del sonno viene usata costantemente perché consente allo gnostico di rappresentarsi il mondo di quaggiù come un mondo di illusioni, di incubo, di errore, di timore.

Oltre alla metafora del sonno abbiamo quella dell'intossicazione che inabissa l'anima nell'ignoranza e le fa dimenticare la sua origine. Le potenze di

questo mondo danno da bere all'uomo il vino dell'ignoranza, che produce ebbrezza e seduce l'anima. A tutto ciò si aggiunge infine il rumore del mondo.

## La chiamata alla salvezza e la risposta dell'anima

Dal mondo celeste giunge una chiamata che ha come scopo quello di risvegliare l'anima, farla uscire dal sonno. Essa consiste innanzitutto nel ricordo dell'origine celeste e della storia dell'anima umana, cui succede la promessa di redenzione, accompagnata da istruzioni pratiche, ossia le regole della condotta da tenere in questo mondo. L'appello alla salvezza è inserito all'interno di un mito gnostico, nel quale si mescolano la soteriologia e la cosmogonia. Le diverse versioni della chiamata al risveglio sono particolarmente numerose nella letteratura mandaica e nei testi manichei.

A tale chiamata corrisponde la risposta dell'anima, che esce dal proprio letargo e si prepara al ritorno nel mondo della luce. Il processo del ritorno conseguente al «sì» e dell'anima alla chiamata è espresso da un lessico pregnante.

## Un'esperienza esistenzialista

Jonas è discepolo di Bultmann, compie nel campo degli studi gnostici quello che il maestro ha compiuto nel campo degli studi neotestamentari. Dopo aver cercato di comprendere i miti gnostici, ne enuclea il messaggio con l'aiuto della filosofia esistenzialista di Heidegger. Jonas tenta di trovare un senso profondo nel movimento gnostico, inteso come spiegazione dei fondamenti dell'esistenza umana in un periodo di crisi della civiltà.

Lo gnosticismo si afferma in un periodo di profonda confusione all'interno del mondo greco-romano e orientale. La condizione di crisi dell'umanità costituisce una fonte d'ispirazione per l'uomo: egli avverte una rottura tra lui e il mondo. Il divino è estraneo al mondo: è l'Ignoto. L'uomo si trova quindi dinanzi a una struttura tripartita composta da tre termini (uomo, mondo e Dio) che vengono organizzati in coppie di opposti: uomo-mondo, mondo-Dio. Perciò agli occhi dell'uomo, questo mondo non è creazione di Dio, ma di un principio inferiore che vuole imporre la propria legge. L'uomo non intende sottomettersi a questo creatore: non gli deve né fedeltà né obbedienza. Il cosmo, in quanto creazione del demiurgo, si trova sotto una legge cosmica. Il *logos* cosmico degli stoici cede il posto alla *heimarmene*, fato schiacciante imposto dai pianeti, temibili tiranni.

Di fronte alla catastrofica svalutazione dell'universo, l'uomo sperimenta l'angoscia dell'essere gettato in qualcosa. È la «gettatezza» di Heidegger. Jonas vede numerose analogie tra il modo di essere degli gnostici e l'ontologia fondamentale esposta in *Sein und Zeit* di Heidegger, il manifesto della filosofia esistenzialista. In entrambi i casi abbiamo un rifiuto del presente.

Jonas ha compiuto una nuova sintesi del suo pensiero riguardo all'esistenzialismo ed alla gnosi. *Delimitation of the Gnostic Phenomenon, Typological and Historical*, in *Le origini dello gnosticismo*, Brill, Leiden 1967, pp. 90-108. Questo testo è stato riprodotto sotto il titolo *The Gnostic Syndrom: Typology of its Thought, Imagination and Mood*, in H. Jonas, *Philosophical Essays*, Chicago-London 1974 [tr. it. *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, a cura di A. Dal Lago, G. Bettini, Il Mulino, Bologna 1991]. Questo testo è stato tradotto in *La religion gnostique*, Flammarion, Paris 1978, sotto il titolo *Le syndrome gnostique: typologie d'une pensée, d'une imagination et d'une sensibilité.*

Terminiamo qui la nostra analisi delle grandi interpretazioni della religione gnostica. È il momento di passare a una nuova tappa: quella della scoperta della biblioteca gnostica di Nag Hammadi.

### *5. Conclusioni. Quattro tappe di una ricerca*

Termina qui la prima parte del nostro corso, intitolato *Le tappe della ricerca*. Non abbiamo fatto la rassegna di tutte le pubblicazioni sulla gnosi e sullo gnosticismo, ma ci siamo limitati alle opere principali che hanno segnato le tappe più importanti.

#### *a) Prima tappa*

Nel XIX secolo abbiamo una prima tappa, costituita dalla rottura con i diversi studi compiuti in precedenza, che riducono il fenomeno gnostico a esperienze cristiane marginali. La scoperta di nuove fonti religiose, cristiane e non cristiane, ha consentito di ampliare i vecchi orizzonti. Per la maggior parte del XIX secolo, la ricerca inquadra lo gnosticismo nel contesto del progresso del cristianesimo dei primi secoli. Una prima prospettiva vede nello gnosticismo una corrente filosofica, sia pure cristiana. È la tesi di F.C. Baur e di R.A. Lipsius. Con i lavori di A. von Harnack si afferma un punto di vista più propriamente teologico. Questi vede nello gnosticismo un'ellenizzazione acuta del cristianesimo, secondo un processo molto rapido che precede la creazione della teologia cristiana. Lo gnosticismo è una teologia cristiana, il cui sviluppo è accelerato dal contatto con la filosofia greca pri-

ma, ellenistica poi. Alcuni autori sfumano però questa tesi, sottolineando il ruolo delle religioni misteriche del mondo greco-romano.

*b) Seconda tappa. La storia delle religioni*

Una migliore conoscenza delle religioni antiche spinge gli autori a compiere un primo studio comparato con l'intento di trovare le origini religiose della gnosi. Hilgenfeld guarda alla Samaria, dove hanno predicato Simon Mago e Menandro. L'assirologia godrà invece della predilezione degli studi di fine secolo. A partire da Kessler ci si volge all'astrologia babilonese: in una prospettiva improntata al panbabilonismo lo gnosticismo era inevitabilmente collocato nel contesto mesopotamico. La scoperta della letteratura mandaica attira l'attenzione degli studiosi sulle sette battiste mesopotamiche. Tuttavia, anche gli egittologi fanno sentire la loro voce. Amélineau sottolinea infatti la persistenza della teologia egizia nei sistemi di Basilide, di Carpocrate e di Valentino. Se pure è necessario partire dalla Samaria e dalla Siria, si finisce in ogni caso con il giungere in Egitto.

*c) Terza tappa*

La *Religionsgeschichtliche Schule*, che deve la propria origine a un gruppo di esegeti di Gottinga interessati agli ambienti veterotestamentari e neotestamentari, si dedica allo studio dello gnosticismo e delle antiche religioni dell'Oriente. Il metodo storico critico deve permettere di ricostruire la preistoria delle dottrine gnostiche e il loro sviluppo a partire dal contatto con l'ebraismo e con il cristianesimo. Il lavoro di Bousset tenta di definire le questioni fondamentali trattate dalla gnosi: il dualismo, la questione del salvatore e della salvezza, il divino, l'ascensione dell'anima, l'Uomo Primordiale. Bousset traccia un ritratto-tipo della religione gnostica. Nella stessa linea di ricerca, altri specialisti insistono in particolare sulla gnosi intesa come dottrina di salvezza e sull'importanza della rivelazione proveniente dal regno celeste e comunicata agli gnostici, visti come visionari in cerca di dottrine nuove. Questo slancio soteriologico si sarebbe poi scontrato con il cristianesimo. Wendland ha inquadrato in maniera efficace questo fenomeno nel contesto del mondo greco-romano all'indomani della grande fase di ellenizzazione del mondo orientale.

*d) Interpretazione esistenzialista della gnosi e dello gnosticismo*

Bultmann spinse il proprio discepolo Jonas a fornire una nuova interpretazione della gnosi: indagare le dottrine dello gnosticimo, situarle nell'ambiente religioso e sociale dell'epoca e interpretarle con l'aiuto della filosofia esistenzialista. Jonas ha analizzato il *Sitz im Leben* dello gnosticismo nelle

due fasi dell'ellenismo: l'ellenizzazione dell'Oriente e il riflusso del pensiero orientale ellenizzato verso l'Occidente. Il movimento gnostico si afferma nel clima spirituale determinato da un mondo pieno di angoscia. L'esperienza religiosa gnostica è quella dell'uomo angosciato, costretto in un mondo estraneo al quale vuole sfuggire. Si tratta da un lato di un'esperienza di esilio e dall'altro di un'esperienza definita dalle dottrine escatologiche delle religioni orientali. Jonas ha inteso dare allo gnosticismo una spiegazione heideggeriana. I testi di Nag Hammadi risponderanno che questa, quanto all'esegesi dello gnosticismo, non sarà l'ultima parola. Come abbiamo detto, Jonas, nella sua analisi del contesto dato dalla ellenizzazione, ha omesso di prendere in considerazione l'Egitto. Invece, la scoperta della biblioteca di Nag Hammadi ci dimostra che l'Egitto fu veramente una terra d'elezione dello gnosticismo.

### Bibliografia

U. Bianchi (a cura di), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 1966. Tesi e discussioni*, Brill, Leiden 1967, 1970², Suppl. 10 «Numen».

A. Böhlig, *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte*, Brill, Leiden 1968.

Id., *Gnosis und Synkretismus*, 2 voll., Mohr, Tübingen 1989.

P. Brown, *Il mondo tardo-antico*, Einaudi, Torino 1974.

R. Bultmann, *Das Urchristentum in Rahmen der antiken Religionen*, Zurich 1949.

E.R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, La Nuova Italia, Firenze 1970.

A.G. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 voll., Gabalda, Paris 194-1954.

G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della Gnosis*, Laterza, Bari 1983.

K. Rudolph, *Gnosis und Gnostizismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, darmstadt 1975.

# Capitolo sesto
# UNA SVOLTA NEGLI STUDI GNOSTICI: LA SCOPERTA DEI TESTI DI NAG HAMMADI*

## *1. La scoperta dei testi di Nag Hammadi e la sua importanza*

### Bibliografia

1. In quest'ambito esiste una vasta bibliografia:

D.M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969*, Brill, Leiden 1971, 201 pp.; *Nag Hammadi Bibliography 1970-1994*, Brill, Leiden 1997.

K. Rudolph, *Gnosis und Gnostizismus. Ein Forschungsbericht*, «Theologische Rundschau», 34, Tübingen 1969, pp. 121-231; 36, 1971, pp. 1-124; 37, 1972, pp. 239-360; 38, pp. 1-25. Un eccellente studio bibliografico e critico.

Id., *Gnosis und Gnostizismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, 862 pp. Un'abbondante documentazione, seguita da bibliografia.

Id., *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977, 436 pp. [tr. it. *La gnosi. Natura e storia di una religione tardoantica*, a cura di C. Gianotto, F. Ronchi, Paideia, Brescia 2000]. Un eccellente studio seguito da una buona bibliografia.

J. Doresse, *La Gnose*, in *Histoire des religions*, vol. II, *Encyclopédie de la Pléiade*, Paris 1972, pp. 364-429. Una piccola sintesi seguita da una bibliografia.

* *Un tournant dans les études gnostiques: la découverte des textes coptes de Nag Hammadi*, in J. Ries (a cura di), *Les études gnostiques hier et aujourd'hui*, coll. «Information et enseignement» 17, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1984², pp. 50-58.

H.C. Puech, *En quête de la gnose. I. La gnose et le temps; II. Sur l'évangile de Thomas*, Gallimard, Paris 1978. Due volumi di lavori di un grande specialista.

H. Jonas, *La religion gnostique*, Flammarion, Paris 1978, 506 pp. Con una buona bibliografia selezionata.

Queste opere costituiscono un'eccellente iniziazione.

2. Testi e collane:

a) *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*. Si tratta di un'edizione dei documenti copti in fotocopia. I 13 codici sono pubblicati da Brill, Leiden. Edizione terminata nel 1977. Dieci volumi (molto costosi).

b) Un'edizione dei testi copti con traduzione francese è in corso di stampa per le edizioni dell'Université Laval, Quebec, Canada. Iniziata nel 1977.

c) Una notevole collana di studi e di ricerche è «Nag Hammadi Studies», sotto la direzione di M. Krause, J.M. Robinson, F. Wisse. Pubblicata da Brill, Leiden, a partire dal 1969.

d) Il Rascher Verlag di Zurigo ha pubblicato diversi volumi, molto lussuosi:

M. Malinine, H.C. Puech, G. Quispel, *Evangelium veritatis*, 1954; supplemento nel 1959;

M. Malinine, H.C. Puech, G. Quispel, W. Till, R.M. Wilson, J. Zandee, *De resurrectione*, 1963;

M. Malinine, H.C. Puech, G. Quispel, W. Till, R.M. Wilson, J. Zandee, R. Kasser, *Epistula Jacobi Apocrypha*, 1968.

e) Un'altra lussuosa edizione è quella del *Tractatus tripartitus*, 2 voll., Francke Verlag, Bern, 1973-1975.

Esiste una traduzione inglese di tutti i testi: James M. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English*, Brill, Leiden 1977.

3. C'è un'opera che occupa un posto speciale. Si tratta degli atti del convegno di Messina: *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966*, Brill, Leiden 1967, 1970², 804 pp.

## I documenti

È il 10 ottobre 1946 quando Togo Mina, direttore del museo copto del Vecchio Cairo, acquisì il primo Codice, proveniente dalla Biblioteca di Nag Hammadi. L'avventura continuò per qualche anno e i documenti finirono per essere tutti al sicuro. Infine, nel 1956, dieci anni più tardi, poté avere inizio il restauro dei documenti, per giungere a conclusione nel 1961.

Contenuto dei 13 Codici di Nag Hammadi:

– *Codice I*, detto *Codice Jung*

1. Una lettera apocrifa di Giacomo (pp. 1-16);

2. *Vangelo di verità* (pp. 16-43). Il documento non porta titolo, ma gli si sono date come titolo le prime parole del testo;

3. *Trattato sulla resurrezione* (pp. 43-50), chiamato anche *Epistula ad Rheginum*;

4. *Tractatus Tripartitus* o *Trattato sulle tre nature*. Non porta titoli perché mette a tema i mondi superiori, la creazione e l'uomo (pp. 51-140);

5. Una preghiera dell'Apostolo Paolo (pp. 141-144).

Il *Codice I* contiene dunque cinque trattati.

– *Codice II*

1. *Apokryphon di Giovanni* (pp. 1-32);

2. *Vangelo di Tommaso* (pp. 32-51). Uno dei documenti più studiati tra i testi scoperti;

3. *Vangelo di Filippo* (pp. 51-86). Si tratta di una dottrina redatta sotto forma di sentenze;

4. *Ipostasi degli arconti* (pp. 86-97). Il trattato è una rivelazione sull'origine del mondo e degli uomini;

5. *Sull'origine del mondo* (pp. 97-127). Si tratta di un documento senza titolo al quale è stata data questa denominazione;

6. *L'esegesi dell'anima* (pp. 127-137). Un interessante trattato sulla caduta e il risollevamento dell'anima;

7. *Libro dell'atleta Tommaso* (pp. 138-145). Un dialogo tra Gesù e Giuda Tommaso, dedicato soprattutto all'escatologia.

– *Codice III*

Questo codice aveva ricevuto dapprima il titolo di *Codice I*.

1. Una versione più breve dell'*Apokryphon di Giovanni* (pp. 1-40);

2. *Vangelo degli Egiziani* o *Libro sacro del Grande Spirito Invisibile* (pp. 40-69). Questo trattato parla della sorte degli gnostici nel mondo. Nel *Codice IV* è presente un trattato parallelo;

3. *Lettera di Eugnosta il Beato* (pp. 70-90). Si ritrova nel *Codice V*;

4. *La Sapienza di Gesù Cristo* (pp. 90-119). Testo di rivelazione già noto nel Codice di Berlino;

5. *Dialogo del Salvatore* (pp. 120-149). Dialogo tra Gesù e i suoi discepoli su diverse questioni.

– *Codice* IV, molto mal conservato

1. *Apokryphon di Giovanni*, versione lunga (pp. 1-49);

2. *Vangelo degli Egiziani* (pp. 50-81). Si tratta di una versione parallela.

– *Codice* V

1. *Lettera di Eugnosta il Beato* (pp- 1-17). Testo mal conservato, parallelo a quello nel *Codice* III;

2. *Apocalisse di Paolo* (pp. 17-24);

3. *Apocalisse di Giacomo* (pp. 24-44). Dialogo tra Gesù e Giacomo;

4. *Apocalisse di Giacomo* (pp. 44-63). Seconda versione di questo trattato, che parla del martirio di Giacomo. Il testo è inframmezzato da inni e discorsi;

5. *Apocalisse di Adamo* (pp. 63-85). Questa apocalisse è rivelata da Adamo a Seth. Siamo in presenza di un genere letterario particolare: una storia del mondo secondo una concezione gnostica.

– *Codice* VI

1. *Atti di Pietro e dei dodici Apostoli* (pp. 1-12). Si tratta di una storia apocrifa degli Apostoli; importante contenuto gnostico;

2. *Il tuono, intelligenza perfetta* (pp. 13-21);

3. *Authentikos Logos* (pp. 22-35). Trattato sulla sorte dell'anima;

4. *Il Pensiero della nostra grande Potenza* (pp. 36-48). Siamo in presenza di una apocalisse gnostica;

5. Il trattato non ha titolo. Tratta dell'ingiustizia (pp. 48-51);

6. Scritto ermetico, senza titolo (pp. 52-63). Lo scritto ermetico era completamente sconosciuto. È costituito da un dialogo tra Hermes e Tat;

7. Preghiera ermetica (pp. 63-65), non inedita. È nota grazie al *Papiro Mimaut* e grazie all'*Asclepius* latino (cap. 41);

8. Altro testo ermetico (pp. 65-78), *The Apocalypse from Asclepius*. Testo noto anche grazie all'*Asclepius* latino (capp. 21-29).

– *Codice* VII

1. *Parafrasi di Sem* (pp. 1-49). Il documento è un racconto dei tempi biblici arcaici, che ci presenta una cosmogonia e una storia della salvezza di ispirazione gnostica;

2. *Il secondo Logos del Grande Seth* (pp. 49-70). Scritto sethiano. In questo documento Cristo viene presentato come un'incarnazione di Seth;

3. *Apocalisse di Pietro* (pp. 70-84). Rivelazioni segrete di Gesù a Pietro;

4. *Dottrina di Silvano* (pp. 84-118). Scritto sapienziale gnostico;

5. *Le tre stele di Seth* (pp. 118-127). Inno in tre parti.

– *Codice* VIII, mal conservato

1. *La dottrina di verità di Sostriano, Dio di verità; gli insegnamenti di Zoroastro* (pp. 1-132). Documento nel quale troviamo alcune dottrine di Zoroastro;

2. *Lettera di Pietro a Filippo* (pp. 132-140). Dialogo apocrifo tra Gesù e i suoi discepoli sulla Crocifissione.

– *Codice* IX

Questo documento è in condizioni pessime; è stato possibile trovare frammenti di tre trattati cui sono stati dati dei nomi ex novo.

1. *Melchisedek* (pp. 1-27). Scritto sethiano.

2. *Ode di Morea* (pp. 27-29);

3. *La testimonianza della verità* (pp. 29-74). Frammenti di un'omelia dalle numerose reminescenze bibliche;

– *Codice* X, in condizioni altrettanto cattive

1. Titolo molto incerto: *Marsanès* ? (pp. 1-15);

2. *A proposito della terra e dell'anima* (pp. 16-21);

3. *A proposito delle voci degli angeli e delle anime* ? (pp. 22-52).

– *Codice* XI, molto mal conservato

1. *L'interpretazione della gnosi* (pp. 1-23); un testo dogmatico;

2. Scritto valentiniano molto rovinato (pp. 24-41);

3. *Lo straniero* (allogeno) (pp. 46-73); rivelazione di Gioele;

4. *Hypsiphrone*, «Il più elevato» (pp. 73-76).

– *Codice* XII

Se ne sono conservate dodici pagine e quindici frammenti

1. *Sentenze di Sesti.* Scritto pagano. Si tratta di proverbi che circolavano nel II secolo;

2. Altra versione del *Vangelo di verità.*

– *Codice* XIII

Ne restano sedici pagine e qualche frammento

1. Scritto che parla di Protenneia o Barbelo, prima emanazione del dio primordiale, che appare come Padre, Madre e Figlio;

2. *L'origine del mondo.*

L'edizione di tutti questi testi ha posto non pochi problemi e dato luogo a numerose discussioni. Si veda K. Rudolph, *Die Gnosis*, Vandenhoeck &

Ruprecht, Göttingen 1977, pp. 35-57, un valido studio sul rinvenimento dei testi e sul loro contenuto; Id., *Gnosis und Gnostizismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, pp. 510-553.

## 2. *L'importanza di Nag Hammadi*

### La scoperta di nuove fonti

Lo gnosticismo ci era noto soprattutto dai testi patristici. I primi elementi provengono dagli Atti degli Apostoli, dalle lettere paoline e dall'Apocalisse di san Giovanni. Gli Apologisti e i Padri della Chiesa confuteranno queste dottrine: Ippolito di Roma, Tertulliano, Clemente Alessandrino, Origene. Sul versante dei pagani, le sette gnostiche saranno il bersaglio di Plotino, di Porfirio e dei neoplatonici. Nel IV secolo Epifanio pubblica il suo famoso *Panarion* («armadio farmaceutico»). A partire da quel secolo i manichei attireranno su di sé tutto l'impeto dei Padri, mentre le altre sette sono alquanto ignorate. Ora disponiamo finalmente di numerose e preziose fonti dei primi secoli.

### Fonti provenienti da diverse scuole

L'interesse dei testi di Nag Hammadi risiede nella varietà delle scuole gnostiche che vi si trovano rappresentate. Quispel ritiene che i proprietari della biblioteca fossero dei sethiani, gnostici che si ricollegavano a Seth, figlio di Adamo, considerato come un grande messaggero del mondo celeste.

Un documento significativo per la conoscenza dello gnosticismo è l'*Apokryphon Joannis*, che risale al II secolo, nei dintorni del 180, è noto ad Ireneo di Lione. Questo documento parrebbe di origine pagana, dal momento che attesta una gnosi che ha pochi contatti con il pensiero cristiano. Vi si trova una descrizione del dio ignoto, fonte di tutto, e un'opposizione molto forte al giudaismo.

Diversi testi ci consentono di affrontare la devozione gnostica. Dal momento che lo gnosticismo è una religione di salvezza, la devozione vi svolge un ruolo importante.

Grazie ad alcuni documenti riusciamo ad affrontare il problema della tradizione gnostica. Esistono infatti dei prestiti da una setta all'altra. Quispel (*Gnosis als Weltreligion*, Origo, Zürich 1951, p. 8) sottolinea l'interesse del trattato *Rivelazione di Adamo a Seth* (*Codice* V, 5), che contiene la dottrina dei veri profeti. Si tratta di quella peculiare concezione del movimento

profetico che lo fa iniziare con Adamo e proseguire sino a Gesù. Questa dottrina si ritroverà nei testi manichei.

La scoperta di scritti ermetici ci permette di comprendere in modo più adeguato l'influsso di questa tradizione nel I secolo della nostra era. Il *Corpus hermeticum* si afferma nell'ambito di un movimento di pensiero dell'antichità. Questi documenti dimostrano che lo gnosticismo non era un fenomeno cristiano, ma andava ben oltre l'ambito di questa religione. I testi di Nag Hammadi confermano la fondatezza di quanto affermato dagli storici delle religioni che all'inizio del secolo si opposero alle tesi di Harnack.

### I Padri della Chiesa

Eppure i testi di Nag Hammadi attestano lo scontro tra lo gnosticismo e il cristianesimo. La lotta dei Padri della Chiesa assumerà una nuova rilevanza. Il senso di tale scontro era infatti evidente: impedire ai cristiani di cadere nelle trappole gnostiche, e allo stesso tempo presentare il vero pensiero della Chiesa. Si definisce con maggior precisione il posto assunto dal giudaismo e dal cristianesimo nella formazione delle concezioni gnostiche. Lo stesso si può dire del platonismo. Diversi trattati ci mostrano i contatti tra il pensiero platonico e quello gnostico.

## *3. Alla luce di Nag Hammadi*

Non si tratta ora di fare una sintesi dottrinale dello gnosticismo alla luce di Nag Hammadi. Saranno necessari ancora anni, persino decenni di ricerca prima di poter accennare ad una sintesi dello gnosticismo. Aggiungiamo che questa consisterà soprattutto nel precisare la fenomenologia della gnosi. Le sette, infatti, sono numerose, e ciascuna ha la propria specificità. Eppure, è possibile distinguere meglio alcune linee di confine del movimento.

### Un movimento sincretista

Gli gnostici avevano le loro Scritture ma non difendevano l'esclusività di un canone scritturistico. Secondo Kurt Rudolph (*Gnosis*..., cit., p. 58), la presenza a Nag Hammadi di diverse versioni di uno stesso trattato mostra la libertà che ci si prendeva con i testi detti sacri. Si potrebbe persino dire che amassero esprimere in modo vario le loro dottrine. L'utilizzo quasi abusivo dell'allegoria consente questo gioco. Questo metodo ha certamente facilitato la diffusione delle dottrine gnostiche.

A questo possiamo aggiungere il deliberato, anzi premeditato, utilizzo nella dottrina di elementi presi dalle diverse religioni. Jonas ha certamente avuto il merito di proseguire la ricerca dei suoi predecessori insistendo sul movimento di incontro tra Oriente e Occidente. Gli gnostici saccheggiano i testi religiosi delle Chiese e delle scuole, ma solo nella misura in cui possono illustrare le dottrine principali del pensiero gnostico. Nag Hammadi conferma il fenomeno gnosticismo-ellenismo e permette di collocare la gnosi nel vasto movimento sincretista che ha avuto inizio con Alessandro.

## La conoscenza

Si tratta di una conoscenza salvifica e liberatrice. Non è un fenomeno puramente intellettuale, fondato su una ricerca compiuta dall'uomo, quanto piuttosto un'azione divina, un'illuminazione, una rivelazione comunicata agli eletti, agli iniziati. In questa conoscenza o *gnosis* si contano tre elementi, ognuno dei quali trova fondamento nella realtà divina: la natura divina o oggetto di conoscenza, il metodo di conoscenza o conoscenza salvifica, il conoscente, che è egli stesso scintilla divina. Nel 1966, il convegno di Messina ha insistito fortemente su questi tre aspetti della gnosi (*Le origini dello gnosticismo*..., cit., pp. XXIIIss.). Da questo punto di vista la documentazione di Nag Hammadi è chiara: *gnôsis* ha un significato religioso, «mistico». Lo gnostico è un salvato: la salvezza gli viene dal mondo divino, attraverso la *gnosis*. Su questo punto, lo scontro tra gnostici e cristiani è stato durissimo, dal momento che, se i primi si schieravano a favore della *gnosis* esoterica, i secondi invece si schieravano a favore della *pistis* (la fede).

Questo fenomeno viene illustrato in modo efficace dal *Vangelo di verità* (cfr. J. Ménard, *L'Évangile de Vérité*, Brill, Leiden 1972, pp. 17ss.). Il termine *gnosis* (*saunĕ* in copto) vi ricorre quasi 60 volte: la conoscenza di Dio, della sua verità conduce alla salvezza.

«Dopo tutti questi, vennero bambini che possiedono la Gnosi del Padre. Dopo essere stati fortificati, impararono le fattezze del volto del Padre. Conobbero, furono conosciuti, furono glorificati, glorificarono» (*Vangelo di verità*, X, p. 19; Ménard, *L'Evangile*, cit., p. 46). Questa conoscenza è alla base della suddivisione degli uomini tra gnostici e gli altri. Vi sono infatti due razze di uomini.

Al convegno di Messina, al termine di una lunga ricerca, si è cercato di precisare le nozioni di «gnosi» e «gnosticismo».

> Per evitare un uso indifferenziato dei termini *gnosi* e *gnosticismo*, sembra che vi sia tutto l'interesse a identificare, tramite la collaborazione dei metodi storico e

tipologico, un fatto determinato, lo «gnosticismo», partendo metodologicamente da un certo gruppo di sistemi del II secolo d.C., che tutto il mondo si accorda a denominare così. Si concepirebbe, al contrario, la «gnosi» come «conoscenza dei misteri divini riservata a un'élite» (*Le origini*..., cit., p. XXIII).

Questo documento distingue tra gnosticismo e gnosi: non ogni gnosi è gnosticismo. Nello gnosticismo c'è una gnosi di un tipo particolare, quella che abbiamo appena definito conoscenza gnostica (cfr. 1 e 2).

Lo gnosticismo delle sette del II secolo implica un insieme coerente di caratteristiche che possono essere sintetizzate nell'idea della presenza nell'uomo di una scintilla divina proveniente dal mondo divino e caduta in questo mondo sottomesso al destino, alla nascita e alla morte, e che deve essere risvegliata dalla controparte divina del Sé per essere finalmente reintegrata (*Le origini*..., cit., p. XXIII).

Il tipo di gnosi proprio dello gnosticismo è condizionato dai fondamenti ontologici, teologici e antropologici indicati qui sopra: non ogni gnosi è gnosticismo, ma solamente quella che contiene in quest'ottica l'idea della connaturalità divina della scintilla che deve essere rianimata e reintegrata: tale gnosi dello gnosticismo implica l'identità divina del conoscente (lo gnostico), del *conosciuto* (la sostanza divina del suo Io trascendente) e del mezzo attraverso il quale si conosce (la gnosi in quanto facoltà divina implicita che va risvegliata e attivata; questa gnosi è una rivelazione-tradizione di un tipo differente da quella biblica e islamica) (*Le origini*..., cit., p. XXIV).

Non tutti gli studiosi hanno seguito questa distinzione (cfr. K. Rudolph, *Gnosis*..., cit., p. 64): quelli tedeschi non accettano di introdurre tale sfumatura tra gnosi e gnosticismo. Per loro, la gnosi è la caratteristica di una religione di salvezza dei primi secoli, e lo gnosticismo è una caratteristica di questa religione. A nostro avviso, tuttavia, il convegno di Messina è riuscito a chiarire la terminologia.

## L'essenza dello gnosticismo e i suoi elementi fondamentali

### *a) Il dualismo*

Il convegno di Messina ha insistito molto su questo aspetto. Già prima di Nag Hammadi la ricerca aveva messo in luce questa caratteristica fondamentale dello gnosticismo: il dualismo radicale nella cosmologia e nell'antropologia e il monismo gnostico sul piano del «Dio gnostico», dal

momento che l'anima è una scintilla divina. Donde le nozioni di Pleroma, Dio ignoto, e tutte le Ipostasi del mondo divino.

In tale dualismo, al polo divino si oppone la Tenebra, fisica o psicologica (ignoranza), ma che include comunque questo mondo, i suoi capi e i suoi pianeti. Da qui l'idea di prigione dell'anima. In questo mondo l'anima è infatti in una prigione costituita nel contempo dal corpo e dal cosmo.

*b) La soteriologia*

Lo gnosticismo è una religione di salvezza. La soteriologia quindi costituisce l'elemento fondamentale della dogmatica. Compaiono diverse forme di salvezza: l'ascensione celeste dell'anima, la figura del Salvatore con tutte le complicazioni che possiamo trovare nella costruzione dei sistemi. È un aspetto a volte molto complesso delle sette.

*c) L'escatologia*

Lo gnosticismo ha un'escatologia ben definita, poiché per l'anima si tratta di ritornare nel regno divino. Questa escatologia, fondata sul dualismo, si estende al di là dell'anima e ingloba in definitiva tutta la cosmologia: la luce sarà salvata, le tenebre dannate.

*d) Culto gnostico e comunità gnostica*

Essendo tutto orientato alla salvezza, il culto e la comunità degli gnostici sono inseparabili. Di fatto, questi aspetti ideologici che si ripercuotono negli aspetti sociologici devono essere studiati nelle diverse sette gnostiche. Infatti, se lo gnosticismo è sia una dottrina che un movimento di salvezza, è necessario però rilevare che nei fatti esistono soprattutto delle sette gnostiche. Ognuna di queste sette ha la propria specificità.

### Bibliografia complementare

G. Filoramo, C. Gianotto *et al.* (a cura di), *Gnosi e i Vangeli gnostici*, «Credere oggi», t. 27, 2007, n. 159, pp. 3-143.

L. Painchaud, *L'édition et la traduction française des Textes de Nag-Hammadi à l'Université Laval*, in T. Orlandi, *Nag Hammadi Texts and Coptic Literature*, Colloque de Québec sur les textes de Nag Hammadi, Université Laval 2007, pp. 1-15.

D.M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography, 1970-1994*, Brill, Leiden 1997; si vedano in *Coptic Gnostic Library* le pp. 219-455 e il *Supplementum* annuale nel *Novum Testamentum*, che costituisce un prezioso strumento di ricerca sui testi di Nag Hammadi. Si veda anche la rubrica *Gnostica* nel volume annuale *Bibliographie* delle «Ephemerides Theologicae Lovanienses».

# Capitolo settimo
# GNOSTICISMO ED EBRAISMO ALLA LUCE DEI TESTI DI NAG HAMMADI*

Da due secoli la ricerca cerca di individuare l'origine e l'essenza dello gnosticismo. Il succedersi delle diverse posizioni dimostra che la soluzione del problema non è semplice.

Come abbiamo visto, nel XIX secolo si sono definiti due grandi orientamenti: per gli uni le origini dello gnosticismo risalgono al contatto tra il cristianesimo nascente e il mondo ellenistico; per gli altri, occorre volgersi alle religioni orientali. I primi si sono limitati allo studio dell'eresiologia e della storia dei dogmi. I secondi, grazie alla *Religionsgeschichtliche Schule*, si sono aperti alla storia ed hanno anche affrontato la questione gnosticismo-cristianesimo, sia pure secondo il metodo comparativo della storia delle religioni.

Il XX secolo ha visto definirsi con maggiore precisione il duplice orientamento della ricerca: si è insistito sull'ambiente gnostico, sull'importanza della civiltà ellenistica, sulle religioni orientali in espansione nel mondo ellenistico e, in questo contesto, sul loro incontro con il cristianesimo. I lavori di Wendland e di Jonas vanno considerati particolarmente importanti.

* *Gnosticisme et judaïsme à la lumière des textes de Nag Hammadi*, in J. Ries (a cura di), *Les études gnostiques hier et aujourd'hui*, coll. «Information et enseignement» 17, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1984², pp. 59-71.

Alla ricerca delle origini dello gnosticismo

## 1. *Gnosticismo ed ebraismo*

### L'orientamento della ricerca

All'indomani della scoperta dei testi di Nag Hammadi si delinea una nuova via di ricerca: il giudaismo eterodosso avrebbe avuto un ruolo fondamentale nella formazione e nella diffusione della gnosi. La tesi non è del tutto nuova. Era stata sostenuta, nel XIX secolo, da H. Hirsch Graetz (*Gnosticismus und Judenthum*, Monasch, Krotoschin 1846, ristampato da Gregg, 1971). L'autore mostrava come l'ebraismo della Mishnah avesse accolto elementi filosofici provenienti dalla gnosi ed avesse avuto un influsso su di essa. Nel Talmud troviamo diversi elementi gnostici: la cosmogonia, la dottrina degli eoni, il dualismo. Quindi è possibile che il movimento della cabbala affondi le proprie radici nello gnosticismo.

L'idea viene ripresa sotto una forma nuova alla fine del XIX secolo. M. Friedländer, *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1898; l'autore pubblica altri due lavori: *Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums*, Schmidt, Zürich 1903; *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*, Reimer, Berlin 1905.

Friedländer ha messo in luce, nell'opera di Filone Alessandrino, una corrente di pensiero giudaico-alessandrina ma non filoniana, che si potrebbe definire gnostica. A sostegno della propria tesi, Friedländer cita il passo nel quale Filone critica e confuta gli estremisti dell'allegorismo, che rifiutano il senso letterale della Legge e si ritengono liberi di non praticarla (*De migr. Abrah.*, 89-90). L'autore vi vede un'allusione a sette cainite, ofite, melchisedekiane. Questa ipotesi non ha avuto seguito. Non si prendeva in considerazione la questione del giudaismo come eventuale fonte dello gnosticismo. Si indaga in due direzioni ben precise: da un lato vi è la tesi *religionsgeschichtlich*, che cerca gli elementi provenienti dalle religioni orientali; dall'altro, la scuola di Harnack rimane confinata all'ambito dello sviluppo del dogma cristiano. Bisognerà attendere le reazioni ai lavori di Jonas perché l'attenzione si concentri sul giudaismo.

### Nuova definizione del problema

Nel 1936, A.D. Nock scrive una recensione dei lavori di Jonas («Gnomon», 3, 1936, pp. 605-612; ristampato in A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, a cura di Z. Stewart, vol. I, Oxford University Press, London 1972, pp. 444-451, e in K. Rudolph, *Gnosis*..., cit., pp. 374-386).

Nock ritiene che Jonas ci conduca nelle nebbie della metafisica, poiché intende dare una soluzione al problema della gnosi facendo uso dell'esistenzialismo. Allo studio di Jonas, Nock risponde proponendo il proprio modo di vedere il problema. Egli suddivide lo gnosticismo in tre cerchi concentrici: è la teoria dei cerchi.

1. Nel cerchio interno, al centro del quale si trova lo gnosticismo cristiano, vi sono degli *Scritti ermetici*, gli *Oracoli caldei*, *Numenius* e dei *papiri magici*. All'interno di questo cerchio vi sono elementi giudaizzanti. Nei testi Nock individua la presenza di elementi provenienti dal giudaismo eterodosso, un fatto che gli sembra importante. Filone parla di ebrei liberali che hanno abbandonato la retta via dei loro padri per affrancarsi dall'interpretazione letterale. Secondo Nock, questo movimento ha goduto di grande successo all'indomani dell'annientamento delle speranze ebraiche da parte dei Romani.

D'altra parte, questo ebraismo si è trovato dinanzi alle religioni orientali da una parte e dinanzi al cristianesimo dall'altra. In tale contesto, in cui si incrociano diverse dottrine, si assiste alla formazione di diversi gruppi: elchasaiti, ebioniti, movimenti religiosi interni alla comunità cristiana di Corinto, il movimento legato al vangelo di Giovanni. Si indovina l'ardore delle discussioni sulle convergenze e le divergenze tra legge antica e legge nuova. Di tutto questo occorre tener conto nella spiegazione dello gnosticismo: siamo al confine tra ebraismo e cristianesimo.

2. Secondo cerchio. In esso Nock colloca la filosofia popolare e il neoplatonismo. In epoca imperiale la filosofia giunge a trattare di determinati temi, come quello della *soteria* o la questione della morale quotidiana. Dal concetto della *soteria* si sviluppa una riflessione collegata al senso di disorientamento dell'uomo rispetto al mondo in cui vive. Si ritrova qui l'idea della scintilla divina, un'idea che non è estranea al neoplatonismo.

3. Cerchio esterno: il movimento filosofico. Esso si estende e tocca dei cerchi più ampi dei circoli intellettuali, entrando infine in contatto con i culti misterici. Gli gnostici riprendono alcune delle loro concezioni, da un lato per dare un carattere speculativo alle loro concezioni di salvezza, e dall'altro per esprimere tutto il simbolismo della loro teurgia. È un movimento che si interessa alla salvezza dell'anima.

## Karl Stürmer

Nel 1948, Karl Stürmer affronta la questione gnosi-ebraismo: *Judentum, Griechentum und Gnosis*, «Theologische Literaturzeitung», 73, 1948, pp. 581-592. Secondo Stürmer, l'origine della gnosi è da ricercare nell'incontro

tra ebraismo ed ellenismo. Questo incontro non è soltanto una pseudomorfosi nella quale una cultura avrebbe riempito i vuoti lasciati dall'altra, ma si tratta di una vera e propria alchimia delle *Weltanschauungen*: due materiali hanno chiamato un terzo all'esistenza (cfr. K. Rudolph, *Gnosis*..., cit., pp. 387-409). La tesi introduce sfumature molto importanti alle posizioni di Jonas.

## Gli elementi giudaici

Nell'articolo *Origine della gnosi* (*Enciclopedia cattolica*, vol. VI, Roma 1951, pp. 880-882), Erik Peterson individua gli elementi di ispirazione giudaica presenti nei testi gnostici. La cosmogonia biblica vi è largamente rappresentata: l'acqua tenebrosa di Gen 1; l'importanza della luce, da mettere in rapporto con Gen 1,4, dove si parla di essa; la dottrina della creazione in riferimento ad Adamo, immagine della divinità; Adamo, immobile prima di ricevere il soffio vitale; l'idea di caduta e di ritorno al paradiso di Adamo attestata negli apocrifi dell'Antico Testamento (E. Peterson, «Revue biblique», 55, 1948, pp. 199-202). Lo stesso anticosmismo si trova nel giudaismo tardivo, che insiste su un dualismo antropologico. La creazione da parte degli angeli è una dottrina proveniente dall'apocalittica ebraica: Esra, Baruc, Testamento dei XII Patriarchi. Peterson sottolinea l'importanza della distruzione del Tempio di Gerusalemme per la vita del popolo ebraico. La gnosi, secondo Peterson, è precedente al cristianesimo. La gnosi ebraica ha mantenuto la sua presenza in diversi sistemi. Gli gnostici hanno mutuato diversi elementi dal cristianesimo.

## Il giudaismo come fonte dello gnosticismo

G. Kretschmar, *Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis*, «Evangelische Theologie», 13, 1953, pp. 354-361, ristampato in K. Rudolph, *Gnosis*..., cit., pp. 426-437.

L'autore pone un'alternativa: la gnosi è di origine cristiana o è esistita una gnosi precristiana? Proviene dal pensiero greco-ellenistico o dalla religiosità orientale? Egli ritiene che vi siano quattro possibilità.

– Lo gnosticismo è una reinterpretazione del cristianesimo attraverso il pensiero ellenistico. È la tesi di Baur e di Harnack, e più recentemente di F.C. Burkitt, nella sua opera *Church and Gnosis*, Cambridge University Press, Cambridge 1932.

– Lo gnosticismo è una deviazione del cristianesimo verso il pensiero

orientale. È la tesi di J.L. von Mosheim, *Versuch einer Ketzergeschichte*, Helmstedt 1746-1748; cfr. anche *De rebus christianorum*, Helmstedt 1753.

– Lo gnosticismo è precristiano: è di origine filosofica. Rappresenta una deviazione della filosofia greca: H. Leisegang, *Die Gnosis*, Kroner, Stuttgart 1941; *La gnose*, tr. fr., Payot, Paris 1951.

– Lo gnosticismo affonda le sue radici nelle religioni orientali, soprattutto iraniche: Bousset, Reitzenstein e la *Religionsgeschichtliche Schule*. Questa tesi continua ad essere difesa da G. Widengren, *Der iranische Hintergrund der Gnosis*, «Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte», 1952, pp. 97-114, ristampato in K. Rudolph, *Gnosis*..., cit., pp. 410-425.

Kretschmar afferma che nessuna di queste ipotesi può spiegare tutto. Coloro che insistono sull'Oriente non riescono a spiegare il fenomeno dello gnosticismo egizio. Ma è vero anche il contrario. D'altra parte, in queste diverse tendenze notiamo una serie di sforzi per spiegare la gnosi come fenomeno *allgemeinmenschlich*. Baur ha dunque visto nello gnosticismo una filosofia cristiana che si estende fino a Hegel, e Jonas ha spiegato la gnosi servendosi dell'esistenzialismo. In queste ricerche si finisce con il trasformare la gnosi in una dottrina filosofica e psicologica. La ricerca di Jung è senza dubbio utile per comprendere questa realtà religiosa, ma non bisogna dimenticarne la dimensione storica. Di conseguenza, lo studio della gnosi non deve essere condizionato da orientamenti filosofici, ma deve restare ancorato alla storia e partire dall'esame delle sette e dei gruppi.

Il terreno del giudaismo sincretista. Kretschmar ritiene che una nuova prospettiva sia stata introdotta da A.D. Nock, «Gnomon», 12, 1936, pp. 605-612. Sulla base degli studi manichei e mandaici si devono prendere in considerazione le sette battiste giudaiche. Nel III secolo a.C., i mandei sono attestati nella valle del Giordano. Diversi gruppi gnostici si richiamano all'Antico Testamento: ad esempio gli ofiti ed i naasseni. In Egitto, l'ermetismo fu in contatto con l'ambiente giudaico, ovvero con i circoli della *Septuaginta*. Tra i testi, l'*Apocryphon di Giovanni* sembra significativo: Cristo vi rivela i segreti della creazione e delle origini. Questa rivelazione termina con il diluvio e con le nozze degli angeli: vengono introdotti nel mondo due spiriti, quello del bene e quello del male. La gnosi libera l'uomo dallo spirito malvagio. Si ritrovano qui temi provenienti dall'apocalittica e dall'essenismo. Occorre dunque volgere la ricerca verso gli ambienti giudaici.

L'autore fa riferimento alle ricerche di G. Bornkamm, *Die Häresie des Kolosserbriefes*, «Theologische Literaturzeitung», 73, 1948, pp. 11-20, che mostrano l'esistenza di una gnosi giudaica. Kretschmar invita gli studiosi a confrontarsi con i nuovi testi di Nag Hammadi.

## *2. Il giudaismo eterodosso, fonte dello gnosticismo: la tesi di Quispel*

### Premessa

Nel 1951, G. Quispel pubblica una piccola monografia dal titolo impegnativo: *Gnosis als Weltreligion*. Ai suoi occhi Nag Hammadi è la scoperta del secolo: consentirà di conoscere la gnosi dalle sue origini sino al suo pieno sviluppo, la sua struttura fenomenologica e le sue radici psicologiche. Il filologo, lo storico delle religioni e lo studioso di simboli sono chiamati a fare un lavoro comune: disegnare la mappa di questo nuovo territorio del pensiero religioso dell'umanità.

Quispel insiste su diversi elementi presenti nei nuovi testi: tra questi, l'abbondanza dei nomi semitici ci suggerisce il Vicino Oriente come luogo di origine del movimento. Secondo Quispel è necessario volgere lo sguardo al giudaismo, che esercitava un influsso enorme all'epoca della nascita di Cristo. I papiri magici ne rivelano l'importanza per la magia. D'altra parte, troviamo alcuni testi che insistono sulla continuità della tradizione. Il manicheismo ne fa il suo dogma centrale: lo si vede bene nella concezione delle rivelazioni successive ad opera dei profeti Adamo, Seth, Enoch, Buddha, Zarathustra, Gesù, Mani. Questa teoria di una tradizione profetica ininterrotta sembra essere un elemento importante della gnosi. L'insieme dei testi di Nag Hammadi mostra l'influenza delle dottrine del Vicino Oriente. Quispel ritiene che gnostici come Valentino e Basilide abbiano ellenizzato e cristianizzato la gnosi volgare d'Egitto. Sono dei *diverticula* del grande movimento gnostico che va dalla pregnosi fino al manicheismo. Lo gnosticismo, secondo Quispel, è una religione universale, *eine Weltreligion*.

### Le tre fasi

Nel 1953, Quispel comincia le sue ricerche sull'influsso del giudaismo sullo gnosticismo. *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition*, «Eranos Jahrbuch», XXII, Zürich 1953, pp. 195-234.

In questo articolo Quispel affronta il tema dell'*anthropos* nella gnosi, prendendo posizione contro la tesi iranizzante di Reitzenstein e di Schäder sul mito iranico di Gayomard. Cerca il mito nel giudaismo eterodosso. A monte vi sono degli gnostici samaritani. La corrente sfocerà nel manicheismo.

*a) Fase cosmogonica: la creazione*

*Apocryphon di Giovanni*. Quispel colloca il trattato verso il 120 ad Alessandria: è la gnosi alessandrina. Uno dei temi dell'*Apocryphon* è quello dell'immagine divina primordiale e dell'uomo creato a immagine divina. Dio mostra la sua immagine, che si riflette nell'acqua del caos originario. La vedono i sette principi dei pianeti del demiurgo Ialdabaoth, e dicono: «Creiamo l'uomo a immagine di Dio». Creano quindi Adamo, ma questi non può muoversi perché non ha l'anima. Poi, riceve lo *pneuma* divino e diviene il Padre degli pneumatici. Quello della creazione di Adamo è uno dei temi più antichi della gnosi e ritorna incessantemente. Lo si ritrova in Saturnino e in Menandro, gnostici di Samaria. Il primo conosceva infatti la distinzione tra demiurgo e Dio Supremo, ed entrambi sono in contatto con la magia giudaica.

Quispel formula l'ipotesi di una gnosi arcaica giudaica: Dio crea i sette arconti per mezzo della sua *Chokmah* (*humectatio luminis*, *Lichttau*, Ireneo, I, 30). La *Chokmah* getta il suo *eidolon*, cioè la sua immagine d'ombra, sulle acque primordiali. A partire da questa immagine gli arconti creano il mondo e il corpo dell'uomo, che striscia come un rettile. La *Chokmah* divina gli conferisce lo *pneuma* (p. 202). Eva viene sedotta dal serpente e genera due figli: il peccato è il sesso. Ha inizio la lotta tra i figli di Seth e i figli di Caino. Poi viene il diluvio. La *Sophia* invia sette profeti per salvare il genere umano. È questo, secondo Quispel, il mito gnostico primitivo.

Questo mito proviene dal giudaismo, e in particolare da quello eterodosso. Lo gnosticismo riprende il tema della creazione del corpo di Adamo da parte degli angeli. Su questo si innesta la teoria astrologica per cui gli angeli sono i sette pianeti.

Alcuni elementi gnostici sono fondamentali: tra questi il fatto che la *Sophia* sia l'*anima mundi*. La *Sophia*, divinità femminile, proietta la sua immagine nelle acque primordiali: è la vergine luminosa. In Simone si chiama Elena, ed il tema si ritrova nel manicheismo. Gli arconti vengono poi sedotti da questa immagine femminile, secondo quello che nel mondo ellenistico è il tema dell'*eros*.

La fase cosmogonica è quindi uno dei primi elementi gnostici. Invece, la creazione dell'uomo a immagine di Dio è un tema di carattere biblico. Nel giudaismo eterodosso, l'immagine divina si riflette nelle acque primordiali e sette arconti modellano l'uomo su questa immagine. L'uomo riceve poi lo *pneuma* divino. Sopraggiunge la caduta: gli gnostici sfruttano il tema della caduta di Eva. Tutto questo risale al giudaismo eterodosso.

*b) Fase antropologica*

In questa fase troviamo le speculazioni relative al ritorno in paradiso. Il corpo di Adamo è creato dagli arconti, ma la sua anima viene dall'alto. Egli è schiavo del suo destino, ma facendo penitenza ritorna in paradiso.

La caduta dell'anima è una dottrina proveniente dall'orfismo che Platone recupera per i propri fini. Il platonismo sviluppa la riflessione sull'anima e dà origine al tema della sua crocifissione al corpo. Dunque, nello gnosticismo in formazione entra la corrente greca della caduta dell'anima.

Secondo Quispel, questo tema si innesta sul mito di *Sophia* caduta nella materia. La teoria delle anime di Platone verrà ripresa dagli gnostici nell'ambito del tema della caduta di Adamo. È invece significativo, secondo Quispel, che non si incontri da nessuna parte, nello gnosticismo arcaico, il tema del Salvatore. È quindi inutile voler far derivare lo gnosticismo da fonti iraniche che trattano della teologia della salvezza o da temi come quello del *Salvator salvandus*. È nelle speculazioni del giudaismo eterodosso in contatto con la filosofia greca che lo gnosticismo affonda le sue radici. E il Salvatore non vi compare.

*c) Fase cristologica*

È il tema dell'uomo perfetto, un tema giudaico: Adamo è l'*anthropos* perfetto. Nella tradizione giudaica eterodossa si parla dell'adorazione di Adamo da parte degli angeli (p. 226), un elemento che si ritrova presso i mandei e presso i manichei. Giungiamo così alla dottrina gnostica del pleroma. Quispel ritiene che queste tradizioni, riprese nel manicheismo, abbiano una grande importanza per la comprensione del fenomeno gnostico nella sua totalità: è attraverso l'Uomo Primordiale del manicheismo che comprendiamo meglio questo processo. Quispel cerca insomma di dimostrare che il tema dell'Uomo Primordiale non proviene dalla tradizione iranica, ma dalla tradizione giudaica eterodossa su Adamo inteso come uomo perfetto. Così facendo, vuole far cadere uno degli argomenti più importanti a sostegno della tesi sull'origine iranica dello gnosticismo.

In conclusione, Quispel ritiene di aver messo in luce gli elementi che dimostrano le origini giudaiche dello gnosticismo. Una coscienza mitica ha dato nuova consistenza ai termini biblici *Ruah* e *Chokmah*: una visione ellenistica dell'anima del mondo, intesa come demiurgo dei pianeti e della *psyche* e della sua immagine, ha influito sulla formazione del pensiero gnostico.

Nella letteratura giudaizzante si trovano delle annotazioni sulla caduta dell'*Anthropos*, l'uomo di luce. Adamo, escluso dal paradiso e caduto su questa terra, finisce per tornare al paradiso. Alla formazione di questa teo-

ria ha contribuito il mito platonico dell'anima. Siamo nell'ambito di una religione che predica l'autoliberazione.

Nel valentinianismo abbiamo una religione gnostica di salvezza nella quale Salvatore è colui che realizza questa salvezza. È l'influenza del cristianesimo ad aver operato una simile trasformazione dello gnosticismo originario. Il mito dell'*Anthropos* della gnosi giudaizzante prosegue il suo cammino: lo ritroviamo nell'Uomo Primordiale del manicheismo.

Quispel ritiene che la sua dimostrazione sia sufficiente a dimostrare l'inefficacia della tesi iranizzante del Salvatore gnostico. Le ricerche di Bousset, di Reitzenstein, di Widengren sulle influenze iraniche nella formazione dello gnosticimo sarebbero così da considerare come una falsa pista. È nel giudaismo eterodosso che vanno ricercate le prime formulazioni della gnosi.

## Precisazioni e correzioni

In *Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie*, «Evangelische Theologie», 14, München 1954, pp. 474-484, Gilles Quispel fornisce alcune precisazioni complementari sulla base dei testi di Qumrān. La ricerca dovrebbe volgersi agli esseni. Si riferisce al *Codice Jung*, non ancora pubblicato, e sottolinea alcuni collegamenti con la regola di Qumrān: nella fattispecie il dualismo e la dottrina dei due spiriti. Giustino, apologista cristiano di origine samaritana, nel suo *Dialogo con Trifone* fa riferimento ad alcune eresie giudaiche sulla dottrina della creazione. Si tratta in particolare dell'intervento degli angeli nella creazione. Oltre a ciò vi sono anche le speculazioni sul nome divino, che troviamo a Qumrān e nel *Vangelo di Verità*: quest'ultimo dimostrerebbe che la gnosi cristiana è in contatto con le speculazioni giudaiche sul nome divino fin dal I secolo.

Quispel ha gettato le sue reti dalla parte del mandeismo. *Jewish Gnosis and Mandaean Gnosticism*, in J.E. Ménard, *Les textes de Nag Hammadi*, Brill, Leiden 1975, pp. 82-122, tratta dell'importanza degli elchasaiti. Nelle sette battiste mesopotamiche ritroviamo diversi elementi tipici della gnosi giudaica.

In *From Mythos to Logos*, «Eranos Jahrbuch», 39, 1970, pp. 323-340, Quispel prende in esame le dottrine di Simon Mago, in cui individua alcuni elementi mitologici propri della religione samaritana che in seguito si svilupperanno fino a trasformarsi in filosofia pratica. Egli rileva che nello gnosticismo si riscontra la tendenza a passare dal mito al *logos*.

*The Demiurge in the Apocryphon of John*, in R.McL. Wilson, *Nag Hammadi and Gnosis*, Brill, Leiden 1978, pp. 1-33. In questo articolo Quispel analizza la dottrina del demiurgo a Ermopoli, a Micene e nel giudaismo

eterodosso, onde rintracciare l'origine del concetto del demiurgo che troviamo nell'*Apocryphon*. Secondo Quispel, è il Phanes dell'orfismo, entità teriomorfa fuoriuscita dal caos, a costituire il prototipo di Jaldabaoth. Questa dottrina è stata sviluppata nel giudaismo e nel mondo samaritano, e dalla Samaria è poi tornata in Egitto.

La scoperta del *Codex Mani* mette in luce la prima formazione di Mani presso gli elchasaiti, battisti giudeo-cristiani. Quispel insiste su questo elemento per dimostrare che il manicheismo, in origine, è legato al giudeo-cristianesimo: rappresenterebbe un esempio di influsso giudaico eterodosso sullo sviluppo dello gnosticismo. Cfr. G. Quispel, *Genius and Spirit*, in M. Krause, *Essays on the Nag Hammadi Texts*, Brill, Leiden 1975, pp. 155-169. Cfr. anche Id., *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Brill, Leiden 1967.

Con i suoi lavori sui testi gnostici, Quispel ha esercitato una reale influenza sulla tesi giudaizzante. Ai suoi occhi il giudaismo ebbe un ruolo importante sulle origini dello gnosticismo. Si veda il caso del *Vangelo di Tommaso*, che si fonda su una fonte giudaico-cristiana contenente delle tradizioni palestinesi, quindi fortemente segnate dal giudaismo e indipendenti dai sinottici.

### *3. Gnosticismo ed ebraismo eterodosso. La tesi di Robert M. Grant*

Grant è uno specialista del Nuovo Testamento e della storia della Chiesa antica. Egli recupera diverse tesi raggruppandole attorno alla sua, formulata come segue: lo gnosticismo è nato dalla rovina delle speranze apocalittiche ed escatologiche risultata dalla caduta di Gerusalemme. L'esistenza dello gnosticismo sotto le sue diverse forme si manifesta infatti dopo il disastro di Gerusalemme.

#### Premessa

Grant ritiene che l'elemento ebraico eterodosso presente nel pensiero gnostico non sia stato studiato a sufficienza. È a questo studio che vuole dedicarsi. R.M. Grant, *Gnosticism and early Christianity*, Columbia University Press, New York 1959 [tr. it. *Gnosticismo e cristianesimo primitivo*, a cura di M. Girardet, Il Mulino, Bologna 1976].

Grant sa di non esporre una teoria completamente nuova. La novità «risiede forse nel tentativo di spiegare come lo gnosticismo sia emerso dal

crollo delle speranze apocalittiche ed escatologiche causato dalla caduta di Gerusalemme» (p. 11). Qumrān e Nag Hammadi ci obbligano ad analizzare in modo nuovo il giudeo-cristianesimo. In questa reinterpretazione si lasceranno in secondo piano gli elementi ellenistici e greco-romani del giudaismo e del cristianesimo primitivo, per concentrarsi invece sui documenti e sui testi dell'apocalittica, ossia del giudaismo eterodosso.

## Lo gnosticismo

I Padri della Chiesa riunirono sotto il nome di *gnostikoi* un insieme di gruppi. Che cosa avevano in comune?

Lo gnostico conosce per mezzo di una rivelazione: la gnosi è la conoscenza della grandezza ineffabile (p. 17). Gli gnostici sanno di essere stati in origine degli esseri puramente spirituali costretti a rivestirsi di anime e di corpi. Provenienti dal mondo superiore dello spirito, sono stati precipitati nell'attuale mondo dei sensi e del peccato. Lo gnostico è tale perché sa per rivelazione qual è il suo vero essere. Per Grant, «l'atteggiamento specificamente gnostico consiste dunque in un'appassionata soggettività, per cui il mondo non è nulla a prezzo della riscoperta di se stessi» (p. 19). Grant si basa su Simon Mago, Saturnino d'Antiochia, Basilide, gli ofiti, i valentiniani.

La sua definizione di gnosticismo ha come primo elemento «una religione che salva tramite la conoscenza; conoscere, per loro, significa essenzialmente conoscere se stessi, riconoscere l'elemento divino che costituisce il vero sé» (p. 19). A questo riconoscimento si aggiunge una straordinaria varietà di miti e di pratiche cultuali conformi alle interpretazioni del Sé: donde, per gli uni, l'affrancamento dalla morale, poiché il loro *ego* è loro sufficiente; per gli altri, l'ascetismo rigido, per evitare il contatto tra lo spirito e le lordure del mondo.

La mitologia è una caratteristica significativa di tutti i sistemi gnostici. Il mito spiega la situazione presente mettendola in relazione con una situazione antica. Tuttavia, agli occhi di Grant, non si tratta di un elemento essenziale dello gnosticismo. Si è forse esagerata la sua importanza.

Liberazione. Lo gnostico tenta di liberarsi: dagli astri, dal Dio dell'Antico Testamento, dalla tirannia della creazione, dalla Legge dell'Antico Testamento. Jonas ha messo bene in luce questo aspetto (p. 21).

## Le origini dello gnosticismo: l'apocalittica giudaica

Le ricerche hanno messo in evidenza quattro elementi:
- la filosofia ellenistica;

– le religioni orientali, soprattutto quella iranica;
– il cristianesimo;
– il giudaismo eterodosso.

Questi quattro elementi si ritrovano nelle sette gnostiche del II secolo, ma a quel tempo appaiono integrati dentro alcuni sistemi. Come è avvenuta questa integrazione?

Grant procede innanzitutto a un lavoro di comparazione. Nei sistemi di Simon Mago, di Menandro e di Saturnino troviamo tre elementi principali: la creazione da parte di sette angeli, tra cui il Dio dell'Antico Testamento; la ribellione; l'ispirazione e l'inganno organizzati dagli angeli; l'intervento divino per combatterli, da cui la necessità di un Salvatore. Questi tre elementi, afferma Grant, sono rappresentativi del giudaismo eterodosso.

Grant mette in parallelo tre libri appartenenti all'apocalittica: l'*Apocalisse di Sofonia*, la *Preghiera di Giuseppe* e il *Libro di Baruc* (pp. 25-29). Constata che gli elementi di somiglianza sono numerosi, il che dimostrerebbe che i primi sistemi gnostici affondavano le radici nel giudaismo. Tuttavia, gli gnostici vanno ben al di là del pensiero apocalittico: sono dei rinnegati, poiché per loro il Creatore non è Dio, non si sentono tenuti a rispettare la Legge e non credono nella resurrezione.

L'esperienza escatologica e apocalittica. Grant riassume le speranze escatologiche del mondo giudaico in lotta contro i Principi e i Re: è il combattimento contro Antioco Epifane cui si fa riferimento nell'*Apocalisse di Daniele*, nel *Libro di Enoch*, nel *Libro dei Giubilei*, nel *Testamento di Levi*. In questi testi vediamo la lotta dei figli della luce contro i figli delle tenebre. L'attesa apocalittica si tradurrà in azione all'inizio della nostra era. Dall'anno 6 fino alla distruzione di Qumrān nel 68 e di Gerusalemme nel 70 si susseguono le rivolte (pp. 32-33), ciascuna delle quali nutrita di speranze apocalittiche. Esse proseguono: quando l'imperatore Adriano manifesta l'intenzione di costruire sul sito di Gerusalemme una città greca con un tempio dedicato a Giove Capitolino, scoppia la rivolta di Bar Kochba, il «figlio della stella». Al termine di una guerra terribile, il popolo ebraico è distrutto e disperso. Dal 135 cessano le manifestazioni dell'apocalittica giudaica antica. I suoi ultimi scrittori perdono la fede; si tratta di un duro colpo. È in questo momento che Grant colloca, se non la nascita, quantomeno lo sviluppo del pensiero gnostico.

È al crollo delle speranze apocalittiche giudaiche che Grant collega la nascita di forme nuove di espressione religiosa. «Se Jonas definisce la gnosi come un dualismo anticosmico ed escatologico, io ritengo che il dualismo escatologico sia di origine giudaica (e anzi, in ultima analisi, iranica), mentre

l'anticosmismo proviene dall'idea che il dio di questo cosmo si sia mostrato incapace di soccorrere il suo popolo» (p. 37).

Quando gli ebrei hanno perso ogni speranza di vittoria a breve termine, si sono considerati come stranieri pieni di paura in un mondo il cui creatore non è Dio. Gli ebrei di Palestina e gli ebrei ellenizzati si trovano nella stessa situazione: alcuni si convertono al cristianesimo, altri si lanciano in speculazioni che costituiscono lo gnosticismo della prima generazione. Il movimento apocalittico si trasforma in gnosi.

### L'importanza del movimento esseno

È nel quadro del movimento esseno che ha luogo questa trasformazione. Nel pensiero e nella letteratura essena si riscontrano infatti gli elementi del movimento gnostico.

*a) Il calendario dei gruppi del Mar Morto*

Il *Manuale di disciplina* mostra l'importanza data dagli esseni al proprio calendario. Sostituiscono infatti il calendario antico, che fissava la data delle feste a partire dalla prima apparizione della nuova luna, con il proprio, che suddivide l'anno in quattro stagioni (solari), composta ciascuna di tre mesi di trenta giorni più un giorno supplementare: si hanno quindi stagioni di 91 giorni, anni di dodici mesi più quattro giorni stagionali, 52 settimane, 364 giorni. In questo calendario, la settimana ha un ruolo fondamentale.

Vanno rilevate due cose. Innanzitutto, gli gnostici hanno mostrato un interesse particolare nei confronti della letteratura apocalittica: ne conosciamo numerosi esempi nelle sette gnostiche, e a Nag Hammadi si trovano diverse apocalissi. Inoltre, gli gnostici utilizzavano schemi numerici propri di questo calendario quando volevano sapere ciò che li separava dalla divinità suprema: 4, 7, 30.

*b) Le quattro luci: le quattro stagioni*

Nell'*Apocryphon di Giovanni* si fa riferimento a quattro luci che illuminano il mondo spirituale. Grant vi ravvisa una forma di teologia iranocaldea che metteva quattro dèi in relazione con le quattro stagioni. È con il giudaismo apocalittico che la formula delle quattro luci è stata trasmessa agli gnostici (cfr. pp. 43-46).

*c) I sette spiriti: i sette giorni della settimana*

I sette spiriti dello gnosticismo ricordano i sette arcangeli dei deuterocanonici e degli apocrifi giudaici. Nella letteratura ebraica e giudeo-cristiana,

questi sette spiriti sono al servizio del Creatore buono. Per gli gnostici, queste sette potenze sono invece ostili al Dio Supremo e agli uomini. Grant mostra come è avvenuta l'evoluzione dall'apocalittica giudaica allo gnosticismo (pp. 46-49).

*d) I trenta eoni: i trenta giorni*

Siamo in presenza del pleroma valentiniano. Grant vi vede un'origine iranica, forse babilonese. Il giudaismo è servito da mediatore. Questo movimento ha forse avuto inizio con Filone e l'allegorismo. Dopo la caduta di Gerusalemme, il calendario terrestre viene abbandonato, mentre gli gnostici si dedicano alla contemplazione degli eoni eterni. Lo gnosticismo crea la propria immagine del mondo celeste prendendo a prestito idee iraniche e greche dell'epoca, trasmesse da fonti giudaiche (pp. 49-51).

*e) Yahvè-Satana*

Il dualismo iranico è presente a Qumrān. Vi è un'opposizione inconciliabile tra il Dio di Israele e Belial, lo spirito malvagio. Grant intende dimostrare che gli uomini privati delle loro speranze apocalittiche hanno cercato nell'Antico Testamento il dualismo gnostico e non la profezia, dal momento che essa aveva fallito (pp. 52-55).

## Alcuni sistemi gnostici arcaici

Grant analizza dapprima il sistema di Simon Mago (pp. 63-81), che identifica con il Simone degli Atti, e ritiene che il suo vangelo fosse tanto escatologico quanto magico (pp. 63-65). Poi studia le informazioni fornite da Giustino, apologista cristiano nato in Samaria che scrive la sua apologia a Roma verso il 150. Esamina infine anche Ireneo, che verso il 180 ci offre una descrizione della dottrina simoniana. Oltre a ciò, Ippolito di Roma aggiunge alcuni dettagli sulle attività di Elena; altri, che sembrano provenire dagli esseni, sono forniti dal simonianismo orientale (pp. 63-81).

Dopo essersi occupato di Simon Mago, Grant passa ad indagare il sistema di Saturnino, che sviluppa il tema dell'immagine del Padre sconosciuto, e la cui gnosi ci è nota attraverso Ireneo. Saturnino è successore di Simone e di Menandro, ma, contrariamente ad essi che sono Salvatori Divini, egli è soltanto un dottore. Perciò ha bisogno di una rivelazione. Disponiamo attualmente dell'*Apocryphon di Giovanni*, che ci trasmette un insegnamento prossimo a quello di Saturnino. Vi si incontrano elementi provenienti dal giudaismo dell'Antico Testamento, dal dualismo iranico e alcuni elementi greci, ma Grant ritiene che in Saturnino quello principale sia l'esegesi apo-

calittica dualista dell'Antico Testamento. Nei sistemi di Simone e di Saturnino la mitologia costituisce uno dei tratti fondamentali. In Simone si tratta del mito della Sapienza preesistente, mentre in Saturnino abbiamo a che fare con una rilettura del racconto della creazione della Genesi.

La gnosi filosofica (pp. 99-119). Grant passa in rassegna Marcione, Valentino e Basilide. Ci avviciniamo al cristianesimo. Questi gnostici affermavano di essere in possesso dell'autentico insegnamento di Gesù, di Paolo e di Pietro. La Chiesa prese rapidamente posizione: già dal II secolo il suo rifiuto dello gnosticismo fu netto, cosa che le consentì infine di trionfare.

Grant termina la sua opera con uno studio della gnosi e delle origini cristiane (pp. 133-154). La Chiesa ha lottato contro lo gnosticismo, ha stabilito il canone delle Scritture, ha realizzato una formulazione della fede e ha incaricato il ministero apostolico di interpretare le Scritture. L'ortodossia cristiana ha trionfato: «Trionfo del dogma della creazione sul mito degli eoni, dell'esperienza collettiva sulla fantasia individuale, della storia sull'immaginazione disordinata e dell'oggettività sulla soggettività» (p. 156). La Chiesa ha conservato la realtà del tempo e dello spazio, la dottrina di un Dio Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra, l'Antico Testamento e la realtà storica di Gesù.

### 4. *La componente giudaica dello gnosticismo*

La tesi delle origini giudaiche dello gnosticismo esercita un'influenza assai rilevante sulle ricerche recenti. Sebbene non tutti gli autori condividano la tesi delle origini giudaiche, molti hanno insistito su questa componente dello gnosticismo. Si tratta di una posizione più sfumata, poiché l'origine giudaica non viene necessariamente dimostrata dalla presenza di una componente giudaica. È necessario distinguere tra origine e componente.

#### La debolezza della componente giudaica

È la conclusione di W.C. van Unnik, *Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis*, «Vigiliae Christianae», 15, 1961, pp. 65-82, ristampato in K. Rudolph, *Gnosis...*, cit., pp. 476-494.

L'autore insiste sulla situazione dello gnosticismo nello spazio e nel tempo: il contesto dell'epoca imperiale di Roma, la durata di tre secoli; la diffusione in Siria, in Egitto, a Roma, in Gallia. Si tratta di un'idra a più teste.

Confrontandosi con la tesi giudaizzante, l'autore si convince che le prove facciano difetto. La disfatta del 70 non può essere sufficiente a spiegare

la comparsa dello gnosticismo. L'impiego dell'espressione «eterodossia giudaica» è ambiguo, dal momento che l'ortodossia giudaica è un problema al quale non si possono dare soluzioni nette. Van Unnik preferisce parlare, in questo contesto religioso, di ortoprassia. Del resto, gli eresiologi non parlano di ebrei, ma di samaritani e di filosofia greca. Il *Manuale* di Qumrān non offre soluzioni al dualismo gnostico.

Esaminiamo Nag Hammadi: non è presente nessun libro dell'Antico Testamento, nessuna *Pseudoepigrafe*, men che meno degli *Hermetica* pagani. Forse non c'erano nemmeno dei testi cristiani; eppure si trovano degli *Apocrifi* cristiani. Il *Vangelo di Tommaso* e il *Vangelo di verità* attestano la presenza di numerosi contatti con il Nuovo Testamento, ma vi si parla ben poco dei farisei.

La situazione cambia con l'*Apocryphon di Giovanni*. Esistono dei testi giudaici della creazione in relazione con il libro della Genesi. Eppure non si va al di là di Gen 6, il diluvio. L'autore parla anche dell'argomento fondato sui nomi divini: si rilevano certo dei contatti con i nomi dell'Antico Testamento, ma non è possibile parlare di influssi diretti. I nomi divini dell'*Apocryphon di Giovanni* sembrano infatti provenire da traduzioni greche.

In conclusione, afferma Van Unnik, la componente giudaica dello gnosticismo non va enfatizzata. Non è possibile parlare di origine giudaica; poiché lo gnosticismo è un movimento religioso nel quale si riscontrano numerosi prestiti, tra cui – tocca constatare – anche alcuni provenienti dal mondo giudaico.

## L'incontro tra ebraismo, cristianesimo e gnosticismo secondo Wilson

R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem*, Mowbray & Co., London 1958, 1964[2]: *Judaism and Gnosticism*, pp. 172-255. In questo lungo capitolo Wilson affronta il problema delle influenze. Si tratta, afferma, di verificare l'affermazione per cui il giudaismo sarebbe una fonte dello gnosticismo.

Wilson non tenta di verificare se il giudaismo sia la fonte primaria e remota dello gnosticismo, ma di mostrare che ha avuto una funzione di intermediazione. Se è vero che alcune idee provenienti dall'Egitto e dall'Iran si sono incontrate in Palestina, contribuendo alla formazione dello gnosticismo, allora va riconosciuto che il giudaismo è una fonte che ha contribuito alla formazione dello gnosticimo.

Nella ricerca è necessario vigilare su diversi punti: non è sufficiente trovare dei parallelismi dottrinali, ma è necessario, se si vuole parlare di fonte, individuarne il punto di contatto. Le similitudini lessicali non significano

identità concettuale, sicché bisogna esplicitare ed enucleare adeguatamente le dottrine soggiacenti ad una medesima terminologia.

Localizzazione dello gnosticismo. Si tratta, per Wilson di una localizzazione di grande importanza.

– Simon Mago: samaritano; forse anche a Roma;
– Saturnino e Basilide: siriani; Alessandria per Basilide;
– Cerinto: Efeso, dunque in Asia Minore;
– Valentino: Alessandria e poi Roma;
– ofiti: Asia Minore; culti frigi; forse Egitto. L'ofismo è un insieme di sistemi.

Si tratta di regioni fortemente ellenizzate, un tempo sottomesse al mondo persiano: i magi. In definitiva, queste regioni – Vicino Oriente, Asia Minore, Egitto – sono divenute la patria del giudaismo della diaspora. Il terreno di incontro tra giudaismo e gnosticismo si mostra così favorevole a influssi differenti dal punto di vista religioso: la religione iranica, l'ellenismo, il giudaismo.

Anche il cristianesimo si è esteso rapidamente in queste stesse regioni. Il metodo di diffusione del cristianesimo era identico al metodo di diffusione del giudaismo. Conosciamo pochissimo il giudaismo della diaspora, fatto salvo quello di Alessandria, grazie a Filone, che presenta almeno uno degli aspetti del giudaismo alessandrino. È possibile che il giudaismo di Efeso e di Antiochia fossero molto differenti da quello di Alessandria. Del resto, è possibile che non tutti gli ebrei di Alessandria avessero lo stesso interesse di Filone per la cultura greca. Aggiungiamo ancora che alcuni ambienti giudaici della diaspora avevano posizioni identiche a quelle degli ebrei di Palestina, ma con esigenze meno rigide. Il giudaismo rabbinico è diverso dal giudaismo ellenistico. Anche Paolo è un ebreo della diaspora (Tarso). Il quarto evangelista è associato a Efeso. Il *Corpus ermetico* rappresenta un sincretismo tra il giudaismo ellenistico e il paganesimo.

D'altra parte, va tenuto conto del fatto che lo gnosticismo ha al suo interno delle tendenze antisemite: la svalutazione del Dio dell'Antico Testamento messo a capo degli angeli che dominano il genere umano, o il rifiuto della Legge ebraica. È possibile che questi elementi testimonino lo sforzo da parte del cristianesimo di rifiutare il pensiero giudaico, e forse un movimento più vasto di opposizione al giudaismo. Del resto, nello gnosticismo va tenuto anche conto di un tentativo di eliminazione delle dottrine giudaiche, almeno nel caso di Marcione.

L'opposizione alla Legge è forse uno sviluppo della predicazione di Paolo, benché Friedländer abbia cercato di mostrare l'esistenza di sette antinomiche precristiane, sette a tendenza ofita, che veneravano Caino, Seth e

Melchisedek. Sono le sette gnostiche più antiche, e le più vicine al giudaismo, per quanto caratterizzate da tratti antiebraici.

Il giudaismo ha preceduto il cristianesimo negli sforzi di adattamento. Alcuni elementi giudaici sono stati assorbiti dal pensiero cristiano, conservandosi anche dopo la rottura con la Sinagoga. Altri invece, rifiutati dalla Chiesa, sono presenti nello gnosticismo. Altri ancora sono di origine pagana: il giudaismo sembra essere servito da intermediario per farli passare nella speculazione cristiana.

Da queste considerazioni molto sfumate sullo gnosticismo, il giudaismo e il cristianesimo nelle loro reciproche relazioni, Wilson trae alcune conclusioni. Il giudaismo, e più in particolare quello della diaspora, che precede il cristianesimo nelle sue relazioni con l'ellenismo, ha gettato un ponte tra il mondo greco-orientale e il mondo giudeo-cristiano. Il suo contributo allo sviluppo dello gnosticismo non soltanto è stato diretto, con il passaggio di alcune idee giudaiche nel pensiero gnostico, ma in parte anche indiretto, poiché è attraverso il giudaismo che alcuni tratti pagani sono penetrati nello gnosticismo. Allo stesso tempo non va dimenticato che gnosticismo, cristianesimo e giudaismo sono tre cose distinte, sebbene si siano manifestati movimenti di carattere sincretista. Il sincretismo del mondo giudaico della diaspora sembra tuttavia molto diverso dal sincretismo pagano e dal sincretismo gnostico.

# Capitolo ottavo
# ORFISMO E GNOSTICISMO*

Il problema dell'orfismo è un problema complesso. Religione di salvezza, l'orfismo ha esercitato un grande influsso all'interno del mondo greco. Il movimento orfico si è sviluppato ai margini della città greca. I suoi rapporti con i misteri sono numerosi. È stata posta la questione della sua influenza sullo gnosticismo. Da qui la presenza del presente capitolo nel nostro corso di introduzione allo gnosticismo.

## *1. Orfeo e l'orfismo*

### Il mito di Orfeo

Figlio di Eagro, un dio o re tracio, e di una Musa (Calliope, Polimnia o Menippe), Orfeo è cantore, musico, poeta, sacerdote. In altre tradizioni è figlio di Apollo. Durante la spedizione degli Argonauti, con i suoi canti Orfeo calma le onde, strappa i suoi compagni alla seduzione delle Ninfe e li fa iniziare ai misteri di Samotracia. Per amore della sua sposa Euridice, uccisa dal morso di un serpente, discende agli inferi e con le sue melodie seduce gli dei infernali. Questi fingono di liberare la sua sposa, che però muore una seconda volta e viene trattenuta definitivamente agli inferi. Parallelamente a

* *Orphisme et gnosticisme*, in J. RIES (a cura di), *Les études gnostiques hier et aujourd'hui*, coll. «Information et enseignement» 17, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1984[2], pp. 72-80.

questo oscuro mito della vita di Orfeo esistono diverse tradizioni sulla sua morte. In alcune, più numerose, venne ucciso dalle donne tracie. I motivi avanzati sono diversi: la gelosia nei confronti di Euridice; il furore dovuto al rifiuto di Orfeo di ammettere le donne ai misteri da lui istituiti; la maledizione di Afrodite, sottomessa a Calliope per decisione di Zeus. Un'altra versione vuole che Orfeo sia stato ucciso dalla folgore di Zeus. Un'ulteriore tradizione afferma ancora che Dioniso inviò contro di lui le Baccanti, che lo fecero a pezzi: Dioniso avrebbe così convertito la Tracia al proprio culto. Circolavano numerose leggende a proposito della tomba di Orfeo. Fra i dati concernenti l'aspetto funerario ne emerge uno: la lira di Orfeo viene portata in cielo e la sua anima, trasportata nei campi celesti, continua a cantare per la felicità dei beati. Su questo mito e sulla sua polivalenza simbolica si è costituita la teologia orfica.

## Orfeo, fondatore dei misteri

Si rinvengono testimonianze su Orfeo a partire dal VI secolo precedente alla nostra era: Ibico Reggino, Pindaro, Eschilo. Nel V secolo, l'iconografia di Orfeo si arricchisce e compaiono allusioni alla sua discesa agli inferi. Le ceramiche del V secolo lo rappresentano in abiti greci in mezzo ai Traci, talora anche in abiti traci; incanta gli animali selvaggi o i barbari con la sua musica. Già nel VI secolo si trovano delle testimonianze sulla sua predicazione e sulla sua tragica morte in Tracia. Per l'epoca classica i testimoni sono numerosi: Empedocle, Aristotele e il suo discepolo Eudemio, Aristofane, Erodoto, Teofrasto, Euripide. Platone (*Repubblica* II, 364, 2) parla dei sacerdoti che predicano la salvezza in nome di Orfeo, fanno riferimento ad una grande quantità di scritti e parlano di un'iniziazione che affranca l'uomo in vista della sua vita nell'aldilà. In epoca ellenistica i riferimenti a Orfeo si moltiplicano. Citiamo Pausania il retore, Menandro, Diodoro Siculo, Strabone. Nell'Egitto tolemaico, l'orfismo trova un terreno di elezione e pare essere servito ai lagidi come strumento per la creazione del sincretismo misterico con l'osirismo (Plutarco, *De Iside*, 35, 364E). Nelle *Georgiche* (IV, 442), Virgilio immortala il viaggio di Orfeo agli inferi. Clemente Alessandrino fornisce una lista di libri orfici – in parte andati perduti – tra i quali cita alcuni *hieroi logoi* e degli *inni* (*Stromates*, II, 81).

A partire dall'oscuro amalgama delle tradizioni, M. Eliade ha enucleato un elemento importante per la storia della spiritualità greca: Orfeo è fondatore di iniziazioni e di misteri, fatto questo che conferma i suoi rapporti con Dioniso e con Apollo. Egli sembra costituire un personaggio religioso di tipo arcaico che alcune tradizioni fanno risalire al prestigioso tempo delle

origini, prima di Omero. Orfeo non appartiene né alla tradizione omerica né all'eredità mediterranea. Eliade lo compara, sul piano morfologico, a Zalmoxis, eroe civilizzatore dei Geti, che erano dei Traci che si credevano immortali. Il suo prestigio e gli elementi più importanti della sua vita ricordano le pratiche sciamaniche: le guarigioni, la musica, il dominio degli animali selvaggi, la discesa agli inferi, la sua testa tagliata e poi rivestita di funzioni oracoli. Presentato come fondatore di iniziazioni, iniziatore di un messaggio religioso precedente ad Omero, Orfeo si distacca dalla religione olimpica, dal momento che i preliminari dell'iniziazione impongono il vegetarianismo, l'ascetismo, la purificazione e l'istruzione religiosa contenuta negli *hieroi logoi*. È possibile che nel VI e V secolo si sia visto nella figura mitica di Orfeo un fondatore di misteri la cui disciplina iniziatica cominciava a coniugarsi con Apollo e con Dioniso. L'orfismo, le sue iniziazioni e i suoi misteri sarebbero risultati dall'incontro tra Orfeo, Apollo e Dioniso. Lo strumento musicale di Orfeo è infatti la lira apollinea. Del resto, la purificazione orfica sembra prossima ad alcune pratiche del culto di Apollo.

## 2. *La teogonia orfica*

I Greci hanno conosciuto un modello esemplare di teogonia, quello di Esiodo. In questa teogonia viene presentata la strutturazione del mondo a partire da un caos primordiale, da una potenza non strutturata. Prendono forma e si definiscono le potenze costitutive del cosmo. Al termine di questo processo, si afferma Zeus, la cui sovranità realizza la vittoria dell'ordine sulle forze del disordine. Zeus interviene dunque alla fine del processo.

La teogonia orfica segue un altro processo. È l'uovo ad essere all'origine di tutto. L'uovo è il simbolo della vita, del vivente perfetto. A proposito di questa teogonia, cui si salda la cosmogonia orfica, disponiamo di diverse testimonianze. Nel IV secolo a.C. Eudemio di Rodi parla di una forza misteriosa che ordina gli elementi della materia per creare gli esseri. Un'altra testimonianza è la teogonia delle Rapsodie, i ventiquattro canti del discorso sacro della fede degli orfici, purtroppo andati perduti, ma la cui esistenza ci è nota grazie ai neoplatonici. Vi si menziona il principio di ogni cosa, un Eros primordiale, *Protogonos* («il Primo Nato») o *Phanes* («colui che fa brillare»), che crea la notte, Urano, Crono, Zeus e poi Dioniso; ma Zeus ingoia Phanes e diviene il principio di ogni cosa. Un'altra testimonianza importante ci viene dalla scoperta, nel 1962 a Derveni in Tessalonica di un papiro datato al IV secolo a.C. contenente un commento ad un testo orfico. Il documento parla di un uovo primordiale, origine e modello della vita,

pienezza dell'Essere. La perfezione ontologica si trova dunque all'origine: il decadimento verrà in seguito. Il modello della cosmogonia orfica originaria è quindi invertito rispetto al modello di Esiodo. Diversi testi ci inducono a pensare che il modello orfico sia anteriore alla tradizione esiodiana. Tuttavia, nel papiro di Derveni un verso attribuito a Orfeo proclama che «Zeus è l'inizio, il mezzo e il compimento di tutte le cose». Una tale dottrina si ricollega alla tradizione esiodiana, incentrata su Zeus, il dio sovrano dei Greci. Le diverse testimonianze relative alla teogonia orfica mostrano da un lato una divergenza molto rilevante tra l'orfismo arcaico ed Esiodo e dall'altro un tentativo di conciliazione tra Orfeo ed Esiodo. Lagrange ha ben formulato questa situazione paradossale: «Zeus ha inghiottito Phanes. Era il solo modo di conciliare la dottrina propria degli orfici, che facevano di Phanes la monade originaria da cui tutto era uscito, con la convinzione di tutti i Greci che riverivano in Zeus il padre degli dei, il grande Tutto» (*L'Orphisme*, p. 129). Proclo nota che inghiottendo Phanes Zeus aveva concentrato in sé tutta l'identità divina (Platone, *Timeo*, 29a). Il papiro di Derveni, scoperto nel 1962, attesta nello stesso tempo l'esistenza di conventicole orfiche nel IV secolo a.C., la tendenza monista arcaica propria della teogonia orfica, e il tentativo di conciliazione tra l'orfismo e la teogonia di Esiodo in epoca classica.

### *3. Antropologia orfica e dualismo*

L'orfismo è una religione di salvezza. Per comprenderlo è necessario individuare i tratti principali della sua antropologia, che oggi conosciamo molto meglio. Bisogna partire dal fatto che i riti dionisiaci, anch'essi di origine tracia, penetrarono assai presto nelle credenze e nel culto orfici. Ora, l'antropogonia delle *Rapsodie* conservate dai neoplatonici parla del mito di Dioniso, dilaniato dai Titani, che smembrarono il suo corpo e lo divisero. Diodoro Siculo e Firmico Materno sono ulteriori testimoni di questo mito. Il neoplatonico Proclo parla di tre razze di uomini: la razza d'oro, per lui sottomessa a Phanes, il dio orfico delle origini; la razza d'argento, il cui signore fu Crono; la razza titanica, creata da Zeus con le membra dei Titani, puniti per il loro crimine contro Dioniso.

Sulla razza titanica disponiamo di preziosi documenti orfici: le lamine d'oro trovate nelle tombe dell'Italia meridionale e di Creta. Queste lamine, datate dal IV secolo a.C. al II secolo d.C., contengono delle iscrizioni relative al viaggio dell'anima del defunto orfico negli inferi. L'anima si presenta come figlio della Terra e del Cielo stellato: «Titani, figli illustri della Terra

e del Cielo» (Lagrange, *Orphisme*, pp. 137-148). Platone fece allusione alla razza titanica, che rifiuta l'obbedienza alle leggi e ai genitori e disprezza gli dèi e i giuramenti, a imitazione dei Titani (*Leggi*, III, 701, b, c). Il papiro Derveni conferma questa antropologia dualista. Gli studi recenti di M. Detienne sul sacrificio greco illustrano il mito di Dioniso assassinato dai Titani, ridotti poi in cenere dalla folgore di Zeus come punizione per il loro misfatto. Da queste ceneri sorgeva la specie umana. Detienne ha dimostrato che questa antropologia occupa una posizione centrale nel pensiero orfico più antico, quello del VI secolo a.C. (*Dionysos*, pp. 165-168). Il mito dei Titani è un mito eziologico, che rende conto della situazione attuale dell'uomo.

Le iscrizioni delle lamine d'oro funebri gettano nuova luce sull'antropologia dualista dell'orfismo. Una lamina di Petelia (IV-III secolo a.C.) fa parlare l'anima, che si dichiara figlia della Terra e del Cielo ma è di origine celeste: inaridita dalla sete, l'anima perisce. Su una lamina di Thurii della stessa epoca l'anima del defunto presenta se stessa: nata da una razza pura, ossia quella beata degli dei immortali, fu gettata a terra come un astro cadente, per essere poi unita ad un corpo e domata dal destino. Un'altra lamina di Thurii mostra l'anima liberata da questo ciclo doloroso e penoso: «Fortunato e felice, sarai dio anziché mortale» (Lagrange, p. 139). Questi documenti mostrano le allusioni di Platone alla concezione orfica dell'anima, rinchiusa nel corpo come in una tomba (*Cratilo*, 400 c; *Fedone*, 62 b).

Per l'orfismo la razza attuale degli uomini ha una duplice eredità, quella del titano e quella del dio.

Lamella d'oro di Petelia, Italia meridionale, IV o III secolo a.C. (Brit. Museum):

> E tu troverai a sinistra della casa di Ade una fonte
> E ritto ivi presso un cipresso bianco;
> A questa fonte non ti accostare da presso.
> Un'altra ne troverai scorrente fresca acqua dal Lago di Memoria;
> Guardiani vi stanno innanzi.
> Dirai: «Figlio della Terra son io o del Cielo stellato,
> Ma la mia origine è il cielo, e ciò pur voi sapete.
> La sete mi arde e mi consuma; or voi datemi subito
> Della fresca acqua scorrente dal Lago di Memoria».
> Ed essi ti daranno da bere dell'acqua dalla fonte divina,
> Ed allora tu in seguito regnerai con gli altri eroi (W.K.C. Guthrie, *Orphée*, p. 193).

Questo testo ci mostra una posizione dualista nell'ambito dell'antropologia. L'anima si dichiara di origine celeste. Ma essa è stata esiliata sulla

terra. Ora lascia la terra per rientrare nella sua patria celeste, luogo delle sue origini.

Abbiamo altri testi analoghi provenienti da queste lamelle d'oro. Un testo di Thurii, nel Sud Italia, datato al IV-III secolo a.C., attualmente al museo di Napoli, illustra la stessa dottrina dualista. «Ché dichiaro di appartenere anch'io alla vostra stirpe beata – Volai via dal doloroso ciclo grave d'affanni» (W.K.C. Guthrie, *Orphée*, p. 194).

### 4. *L'iniziazione ai misteri*

Il pensiero omerico è volto ai godimenti della vita terrena. Esso è ben poco preoccupato dell'aldilà, mentre l'orfismo professa la credenza in una sopravvivenza beata. Il germe della salvezza è nell'uomo, poiché la sua anima immortale è una particella divina. L'anima è rinchiusa nel corpo come in una prigione, nella quale espia la colpa delle origini. La vita orfica esige quindi una scelta, destinata a liberare l'anima dall'influsso della materia. Periodo di punizione e di riscatto, la vita sulla terra conosce prove e purificazioni. Ricordando il sacrificio cruento dei Titani, che smembrano e divorano il giovane Dioniso, i discepoli di Orfeo si astengono dal cibarsi di carne e si attengono a un totale vegetarianismo. Di conseguenza l'orfismo entra in opposizione con la religione della città greca, dal momento che rifiuta la partecipazione ai sacrifici celebrati in onore degli dèi. M. Detienne ritiene che il movimento orfico, nel VI e V secolo, sia «caratterizzato da un rifiuto dell'ordine sociale connesso al sistema politico-religioso organizzato attorno agli dèi olimpici».

Accanto a questi dati ben attestati – il vegetarianismo, l'opposizione al sacrificio cruento – sappiamo poche cose della vita orfica. Erodoto afferma che gli orfici non portano vestiti di lana e non devono essere seppelliti in indumenti di lana (*Storie*, II, 81). Un frammento di Euripide allude ai loro vestiti bianchi: si tratta del simbolismo della purezza e della purificazione, uno degli aspetti essenziali della pratica orfica (Guthrie, *Orphée*, p. 222). La loro dottrina della purificazione ammetteva la reincarnazione delle anime. Grazie a Platone conosciamo le loro descrizioni assai cupe dei tormenti dell'anima colpevole e dei mali riservati ai dannati, gettati in un pantano (*Repubblica*, II, 363d). La descrizione orfica del mondo infernale era legata al mito della discesa agli inferi compiuta per liberare Euridice.

L'orfico è un iniziato. L'iniziazione si fonda sui testi sacri, dal momento che ci troviamo in una religione del libro. Platone parla degli orfeotelesti, che andavano di città in città offrendo le loro ricette di salvezza (*Repub-*

*blica*, II, 364e). Si tratta forse di gruppi popolari che si accontentavano di incantesimi e che non dovevano essere davvero rappresentativi del movimento orfico in senso stretto. L'iniziazione propriamente detta avveniva per mezzo di *hieroi logoi* contenenti la teogonia, l'antropogonia ed il messaggio di salvezza. È per mezzo della trasmissione delle credenze che i fedeli entravano nella via della purificazione, in vista di una sopravvivenza beata. Alcuni frammenti dei riti di iniziazione ci sono noti grazie ad alcuni documenti archeologici, come la villa dei Misteri a Pompei e il mosaico di Djemila-Cuicul in Algeria (Lagrange, pp. 102-110). I riti di purificazione tramite l'aria, il fuoco e l'acqua sono ben documentati. Clemente Alessandrino cita alcuni oggetti utilizzati nel corso delle cerimonie iniziatiche: «Una pigna, una trottola, delle bambole snodabili, dei bei pomi d'oro presi dal giardino delle Esperidi dalla chiara voce» (*Protrettico*, II, 17, 2). Questi oggetti alludono al gioco cui giocava il giovane Dioniso quando i Titani lo sorpresero e lo uccisero. Nel corso dell'iniziazione si cantavano degli inni, i *teletai* rivelati da Orfeo.

Nell'ambito dell'iniziazione, l'orfismo dava grande importanza ai testi scritti. Lagrange vi vede la grande differenza rispetto ai misteri di Eleusi, in cui l'iniziazione si «vedeva». Cita a questo proposito un testo di Pausania: «Chiunque abbia visto l'iniziazione a Eleusi, oppure ha letto quelli che sono chiamati i (libri) orfici, sa di che cosa sto parlando» (Lagrange, *L'orphisme*, pp. 98-99).

## *5. Salvezza e sopravvivenza beata*

### L'iniziazione

L'iniziazione del discepolo, la sua ascesi, la scelta permanente attuata nel suo comportamento dovevano prepararlo all'eternità beata. Il *Libro dei Morti* dell'Egitto faraonico rappresenta la nostra migliore testimonianza delle realtà della fede escatologica egizia. Analogamente, le lamine funebri sono i principali documenti che ci permettono di conoscere le credenze orfiche nella vita futura. Una lamella di Petelia, nell'Italia meridionale, ci mostra l'anima che si avvicina a due fonti: una di queste scorre presso un cipresso; l'altra proviene dal Lago di Memoria. L'anima che si abbevera a quest'ultima ritrova subito la sua origine divina. Una lamella di Thurii (Italia) prende atto delle sofferenze sopportate in questo mondo; esse si trasformano in felicità eterna nel momento in cui l'anima recupera la sua condizione divina. Liberata dalla prigione del suo corpo, essa torna alla sua natura orfica, proclaman-

do: «O felice e beatissimo, dio sarai anziché mortale» (Guthrie, *Orphée*, p. 194). Diversi testi provenienti dalle lamine fanno eco alla dottrina di Platone sul luogo di permanenza dei beati (*Fedone*, 108, a). La dottrina platonica e i testi delle lamine sembrano provenire da una stessa fonte orfica.

Un'altra lamina di Thurii (museo di Napoli) parla di Persefone, la regina degli inferi: è nei suoi prati e nei suoi boschi sacri che è accolto il defunto che ha concluso il ciclo delle purificazioni. L'iniziato riceve la consacrazione suprema ed esclama: «Mi sono gettato nel seno della Sovrana» (Guthrie, *Orphée*, p. 194). È l'apoteosi. Persefone compie l'atto mistico della filiazione divina: l'iniziato diviene divino. Ammessa nel cenacolo degli dèi degli inferi, l'anima godrà della felicità senza fine. Per essa il mistero della discesa di Orfeo agli inferi diventa realtà.

## Testi orfici

Citiamo qui alcuni testi delle lamine d'oro provenienti dalle tombe orfiche. Le lamine mostrano con chiarezza la dottrina della salvezza.

1. Lamella d'oro di Thurii (Italia meridionale), IV o III secolo a.C. (Museo Nazionale di Napoli):

Ma non appena l'anima ha lasciato la luce del sole,
Vai verso la destra il più lontano possibile
Stando attento ad ogni cosa
Salve a te che *hai sofferto la pena.* Questo non l'avevi mai patito prima.
Da uomo *sei divenuto dio.*
Capretto, sei caduto nel latte.
Salve, salve a te che prendi la via di destra,
Verso i sacri prati e le leggi di Persefone.

2. Testo tratto da tre foglie di Thurii, IV-III secolo a.C. (Museo Nazionale di Napoli):

Vengo dai puri, o pura regina degli inferi,
Eucle e Eubuleo e voi altri, dei e genii;
Poiché confesso di appartenere *alla vostra stirpe sacra.*
*Pagai la pena per azioni non giuste*
E mi soggiogarono la Fortuna o altri dei immortali
o... la folgore scagliata dalle stelle.
Scappai dal *triste circolo spossante*
E con i piedi veloci salii all'agognata corona.
Mi immersi poi nel seno della Signora, regina degli Inferi.

Ora supplice sono giunta presso Persefone la benedetta,
perché per la sua grazia mi mandi alla sede dei puri.
Felice e beatissimo, sarai dio invece che mortale.
Capretto caddi nel latte.

3. Lamella d'oro di Roma, III o IV secolo d.C. (British Museum):

Viene pura, o pura Regina di quelli degli inferi.
O Eucle e Eubuleo, prole di Zeus, riceve l'armatura
della Memoria, dono celebrato con canti dagli uomini
Cecilia Secondina, vieni, in virtù della tua legge eccoti divenuta divina
(testi tradotti e pubblicati da W.K.C. Guthrie, *Orphée et la religion grecque. Étude sur la pensée orphique*, Payot, Paris 1956, pp. 193-194).

## Testi gnostici

Per consentire la comparazione offriamo qui alcuni testi tratti da Nag Hammadi. Questi testi gnostici mostrano una curiosa somiglianza tra le dottrine orfiche e quelle gnostiche.

1. Testi tratti dal libro intitolato *Authentikos Logos* (J.E. Ménard [a cura di], *L'authentikos Logos*, «Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section Textes» 2, Presses de l'Université Laval, Québec 1977).

a. Lo stesso è per l'anima
pneumatica. Dopo essere stata rigettata
nel corpo, essa è divenuta
sorella del desiderio, dell'odio
e della gelosia, (è divenuta) un'anima
ilica, tanto è vero che il
corpo è venuto dal desiderio
e che il desiderio è venuto dall'essere
materiale
(Ménard, p. 11).

b. Ma noi, noi camminiamo *nella fame*,
*nella sete*, perché i nostri sguardi sono volti
alla nostra casa, il luogo verso cui tendono
il nostro modo di vivere e la nostra
coscienza; perché
non siamo attaccati a ciò
che è venuto all'essere, ma perché ci
distogliamo e i nostri cuori
sono fissati su ciò che esiste, per quanto

malati, deboli (e) afflitti siamo.
Ma c'è una grande forza nascosta in noi
La nostra *anima*
È certo *malata*, poiché è
In una casa di povertà, in cui
La *materia* ferisce gli occhi,
volendola accecare.
È perché essa si affretta verso
*Il Logos* e lo mette sui suoi occhi
Come un balsamo, che assorbe
Le acque, rigettando ... (testo lacunoso)
(Ménard, p. 19).

c. Ma l'anima
che detiene il Logos, che si è affaticata a cercare,
*ha ricevuto la conoscenza di Dio.*
Essa si è spossata nel cercare, affaticandosi
Nel corpo, consumandosi
I piedi fino ai
Portatori di buone notizie, prima di
Poter conoscere l'inaccessibile.
Essa ha ritrovato il suo oriente
Si è riposata in colui che
Si riposa, si è lasciata cadere
Nella *camera nuziale.* Ha
Mangiato al banchetto di cui
Era affamata, ha gustato
Un *nutrimento immortale.*
Ha trovato ciò che cercava,
ha ottenuto il *riposo dalle sue fatiche*
poiché la luce che sta
sopra di essa non tramonta,
quella a cui appartiene la gloria
e la potenza e la rivelazione
per i secoli dei secoli.
Amen!»
(Ménard, pp. 34-35).

2. A questi testi possiamo aggiungere il Logion 50 del *Vangelo secondo Tommaso* (a cura di A. Guillaumont, PUF, Paris 1959):

Gesù disse: Se vi diranno
'Da dove siamo nati?', dite loro:

'Siamo nati dalla luce, dal luogo
dove la luce è nata
da se stessa, (s'è erta)
e si è rivelata nella loro immagine'.
Se vi dicono: 'Chi siete?', dite:
'Siamo i suoi figli, e siamo gli eletti
del Padre vivente'. Se vi chiedono:
'Qual è il segno del Padre che è in
voi?', dite loro: 'È un moto ed una quiete'.

## *6. Conclusioni*

Le molteplici questioni poste dall'orfismo sono lungi dall'essere risolte. Alla luce delle ricerche recenti, si possono tuttavia cogliere alcuni elementi essenziali di questa religione di salvezza, circa la quale disponiamo di testimonianze scaglionate su più di un millennio, a partire dal VI secolo a.C. Il movimento orfico è un movimento religioso arcaico, che ha preso le distanze dalla religione greca di Omero e di Esiodo. Fondato sul mito teogonico di Phanes e sul mito antropogonico dei Titani, l'orfismo presenta una struttura dualista che subentra ad un monismo arcaico. La dottrina dell'anima umana, di origine divina ma esiliata in un corpo di origine titanica, è quindi divenuta il centro della religione orfica. Per questa anima immortale si tratta di liberarsi dalla prigione del corpo e, al termine delle trasmigrazioni, di entrare nel luogo di soggiorno dei beati, di ritrovare la propria condizione divina.

Nella vita orfica, salute e conoscenza sono collegate. Tramite l'iniziazione, il discepolo conosce i misteri nascosti agli altri: l'origine degli dei e degli uomini; il mistero dell'anima immortale; la necessità della purificazione nel corpo e attraverso il corpo. Gli *hieroi logoi* assumono un ruolo fondamentale nell'iniziazione. Il discepolo compie la scelta necessaria: viene separato dalla città e dalla società; il suo abito bianco lo contrassegna, ricordandogli l'imperativo della purezza permanente; il regime vegetariano gli impone astinenze radicali nel modo di vivere e nella religione del sacrificio cruento. Se l'orfismo popolare si accontenta di un'iniziazione superficiale, compiuta per mezzo di incantesimi, l'orfismo mistico offre alle *élite* l'ideale di un'educazione ricalcata sulle rivelazioni degli *hieroi logoi*.

L'orfismo è una religione del libro o di libri. Sull'esistenza di questi libri si rinviene un accordo unanime già nell'antichità: Euripide, Aristotele, Clemente Alessandrino, Ione di Chio, Taziano e molti altri. Alcuni testi

sono andati perduti. I testi orfici circolavano da secoli e sono stati adoperati. Questo spiega l'influenza del movimento orfico, soprattutto in epoca ellenistica. Vediamo così l'unione dell'osirismo e dell'orfismo nei testi di Plutarco. L'orfismo godrà di grande successo presso i neoplatonici del III e IV secolo. Tra Plutarco e il neoplatonismo si colloca la redazione di numerosi libri gnostici. Dobbiamo forse stupirci dell'uso di testi orfici nelle Scuole gnostiche?

## Bibliografia sommaria

### Fonti

G. Arrighetti, *Frammenti orfici*, Boringhieri, Torino 1959.

O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, Weidmann, Berlin 1922, 1963².

R. Merkelbach, *Die orphische Papyrus von Derveni*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», I, Bonn 1967.

G. Quandt, *Orphei Hymni*, Weidmann, Berlin 1941.

### Lavori

A. Boulanger, *Orphée. Rapport du christianisme et de l'orphisme*, Rieder, Paris 1925.

R. Böhme, *Orpheus, der Sänger und seine Zeit*, Francke Verl., München 1970.

M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, Gallimard, Paris 1977 [tr. it. *Dioniso e la pantera profumata*, a cura di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1987²].

M. Eliade, *Orphée, Pythagore et la nouvelle eschatologie*, in Id., *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. II, Payot, Paris 1978, pp. 176-203 [tr. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. II: *Da Gautama Buddha al trionfo del cristianesimo*, Rizzoli, Milano 2006].

W.K.C. Guthrie, *Orphée et la religion grecque*, tr. fr., Payot, Paris 1956.

K. Kerényi, *Die orphische Kosmogonie*, «Eranos Jahrbuch», 1949, pp. 62ss.

M.J. Lagrange, *L'orphisme*, Gabalda, Paris 1937.

I.M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, University of California Press, Berkeley 1941.

L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Les Belles Lettres, Paris 1955.

K. Prümm, *L'orphisme*, in *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, vol. VI, Letouzey & Ané, Paris 1960, pp. 55-88.

P. Ricoeur, *La symbolique du mal*, Aubier, Paris 1960 [tr. it. in *Finitudine e colpa*, a cura di M. Girardet, testo introduttivo di V. Melchiorre, Il Mulino, Bologna 1970].

D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1991².

# Capitolo nono
# DAL CONVEGNO DI MESSINA (1966) AL CONVEGNO DI LOUVAIN-LA-NEUVE (1980)*

## *1. Introduzione*

La scoperta dei testi di Nag Hammadi è stata di grande stimolo per gli studiosi. Uno dei metodi utilizzati per un miglior coordinamento delle ricerche è quello dei congressi e dei convegni. Il primo grande congresso internazionale sullo gnosticismo fu organizzato a Messina dal 13 al 18 aprile 1966 dal professor Ugo Bianchi. L'iniziativa non fu senza seguito. Attualmente disponiamo di un'imponente collezione di atti di congressi. Eccone la lista:

– U. Bianchi (a cura di), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina. 13-18 aprile 1966*, Brill, Leiden 1967, 1970², 803 pp.

– G. Widengren (a cura di), *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. Stockholm, August 20-25, 1973*, Almqvist & Wiksell, Stockholm – Brill, Leiden 1977, 180 pp.

– J.E. Ménard (a cura di), *Les textes de Nag Hammadi. Colloque de Strasbourg, 23-25 octobre 1974*, Brill, Leiden 1975, 203 pp.

– M. Krause (a cura di), *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the seventh International Conference on Patristic Studies, Oxford, September 8th-13th 1975*, Brill, Leiden 1977, 233 pp.

– R. McL. Wilson (a cura di), *Nag Hammadi and Gnosis. Papers read at*

* *Du Colloque de Messina (1966) au Colloque de Louvain-la-Neuve (1980)*, in J. Ries (a cura di), *Les études gnostiques hier et aujourd'hui*, coll. «Information et enseignement» 17, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1984², pp. 81-92.

*the first International Congress of Coptology. Cairo, December 1976*, Brill, Leiden 1978, 178 pp.

– B. Layton (a cura di), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, 2 voll., Brill, Leiden 1980-1981, 882 pp. totali.

– B. Barc (a cura di), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi, Québec, 22-25 août 1978*, Presses de l'Université Laval, Québec-Louvain 1981, 462 pp.

– J. Ries, Y. Janssens, J.-M. Sevrin (a cura di), *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)*, Institut Orientaliste, Louvain-la-Neuve 1982, XXV+501 pp.

Questa documentazione di primo piano costituisce un'opera davvero imponente, realizzata con la collaborazione dei migliori studiosi di argomenti gnostici. Due di questi convegni hanno elaborato un documento finale: Messina e Louvain-la-Neuve. L'elaborazione di un documento finale rappresenta una vera e propria prova. In entrambi i casi (Messina e Louvain-la-Neuve), un riassunto (o anche il testo integrale) delle comunicazioni circolava tra i congressisti prima della riunione del congresso. Fin dall'inizio del convegno gli organizzatori hanno costituito un comitato incaricato di elaborare la prima redazione di un documento finale. Questo testo fu distribuito e, infine, discusso nel corso di una seduta plenaria di più di quattro ore. Il documento finale costituisce una via indicata per le ricerche. Non si tratta di un manifesto. Non si tratta di conclusioni. Si tratta di alcuni suggerimenti che devono consentire una migliore concentrazione negli studi gnostici[1].

## *2. Il documento finale di Messina (13-18 aprile 1966)*

*Documento finale*, *Atti*, pp. XX-XXIII (italiano); *Document final*, *Actes*, pp. XXIII-XXVI (francese); testo inglese (pp. XXVI-XXIX) e tedesco (pp. XXIX-XXXII). Il titolo francese del documento finale è *Propositions concernant l'usage scientifique des termes gnose, gnosticisme*. Forniamo qui il testo francese con alcune parole di commento[2]. Rispettiamo le divisioni del testo ufficiale.

[1] Dopo il 1980 si sono tenuti numerosi convegni. Il presente articolo si limita a Messina e Louvain-la-Neuve.

[2] In questa traduzione riportiamo il testo italiano del documento (*ndt*).

## La terminologia

A. Per evitare un uso indifferenziato dei termini *gnosi* e *gnosticismo*, sembra utile identificare, con la cooperazione dei metodi storico e tipologico, un fatto determinato, lo «gnosticismo», partendo metodologicamente da un certo gruppo di sistemi del II secolo d.C., che vengono comunemente così denominati. Si propone invece di concepire la «gnosi» come «conoscenza dei misteri divini riservata a una *élite*».

Con questo testo gli studiosi di Messina hanno cercato di chiarire il problema della terminologia. Sono partiti dai sistemi costituitisi a partire dal II secolo e suggeriscono di affrontare lo studio di questi sistemi con un duplice metodo, storico e tipologico. Hanno insistito sulla distinzione da mantenere tra gnosi nel cristianesimo e gnosi nello gnosticismo. Si tratta di due gnosi fondamentalmente differenti. In passato, questi due ambiti importantissimi sono stati spesso confusi.

## L'ipotesi di lavoro di Messina

B. Come *ipotesi di lavoro* si propongono le formulazioni seguenti:
I. Lo gnosticismo delle sètte del II sec. implica una serie coerente di caratteristiche che si possono riassumere nella concezione della presenza nell'uomo di una scintilla divina, che proviene dal mondo divino, che è caduta in questo mondo sottomesso al destino, alla nascita e alla morte, e che deve essere risvegliata dalla controparte divina del suo Io interiore per essere finalmente reintegrata. Questa idea, in confronto ad altre concezioni di una «degradazione» (1) del divino, è fondata ontologicamente sulla concezione di una «degradazione» del divino la cui periferia (spesso chiamata Sophia o Ennoia) doveva entrare fatalmente in crisi e produrre – benché indirettamente – questo mondo, di cui essa non può d'altronde disinteressarsi perché deve recuperarvi lo *pneuma*. (Concezione dualista su un sottofondo monistico, la quale si esprime con un doppio movimento di degradazione e di reintegrazione).

Ecco la prima parte dell'ipotesi di lavoro. Questo testo importante fornisce la descrizione tipologica dello gnosticismo, così come lo ritroviamo nei testi gnostici, soprattutto quelli del II e III secolo. In tale gnosticismo è necessario sottolineare quattro elementi principali:

- una scintilla divina presente nell'uomo
- proveniente dal mondo divino
- caduta in questo mondo sottomesso al destino, alla nascita e alla morte;
- questa scintilla, che si trova nella prigione nel corpo, deve innanzitutto

essere risvegliata: questa operazione si compie tramite la controparte del Sé, controparte divina che risveglia l'anima per preparare la sua reintegrazione nel Regno divino. Si tratta di un ambito significativo: la psicologia gnostica.

L'esponente (1) presente nel testo ufficiale rinvia a una nota importante aggiunta al testo in seguito a una lunga discussione. Eccola:

> Sembra che si possano distinguere, in ordine crescente di «degradazione» del divino, queste concezioni fondamentali:
> a) il *neoplatonismo*, in cui la materia è solo l'ultima (e dunque infima) emanazione della Divinità-Luce, senza rottura ontologica del cosmo (ottimismo cosmico graduato, ma anche antisomatismo moderato).
> b) lo *gnosticismo*, in cui il male è presente già in potenza e poi in atto alla periferia del mondo divino (pleroma), la cui ultima emanazione è spesso un personaggio che causa una rottura dell'armonia del pleroma e una caduta, da cui derivano questo mondo e, eventualmente, il suo demiurgo.
> V'è anche una teoria (p. es. presso alcuni degli *Zurvaniya* di Shahrastānī) secondo la quale il male sarebbe implicito sin dall'inizio nel cuore stesso della Divinità, che, quanto pare, deve esplicitarlo ed espellerlo.

## Seconda parte dell'ipotesi di lavoro

La seconda parte dell'ipotesi di lavoro proposta a Messina affronta la definizione della gnosi contenuta nello gnosticismo.

> II. Il tipo di gnosi implicato dallo gnosticismo è condizionato dai fondamenti ontologici, teologici e antropologici indicati sopra: non ogni gnosi è lo gnosticismo, ma solo quella che implica, nel senso sopra chiarito, l'idea della connaturalità divina della scintilla che deve essere rianimata e reintegrata: questa gnosi dello gnosticismo implica l'identità divina del *conoscente* (lo gnostico), del *conosciuto* (la sostanza divina del suo Io trascendente) e del *mezzo per cui egli conosce* (la gnosi come facoltà divina implicita che deve essere risvegliata e riattivata; questa gnosi è una rivelazione-tradizione. Questa rivelazione-tradizione è dunque di tipo diverso dalla rivelazione-tradizione biblica e islamica).

Come si può vedere, si tratta di un testo fondamentale. Esso offre gli elementi principali presenti nella gnosi dello gnosticismo.

– Il primo elemento è l'idea di connaturalità divina della scintilla, una scintilla che va rianimata e reintegrata.

– Il secondo elemento è costituito dalla triplice identità: l'identità del conoscente (lo gnostico), l'identità del conosciuto (la sostanza divina) e l'identità del mezzo (la conoscenza gnostica).

La gnosi è un mezzo che consente di conoscere la Gnosi. Ci sono due gnosi: il mezzo di conoscenza dello gnostico e la Gnosi trascendentale (gnosi e Gnosi). Questo è particolarmente importante nel manicheismo.

– Il terzo elemento è la rivelazione-tradizione, che riveste un ruolo speciale nello gnosticismo.

Terza parte dell'ipotesi di lavoro

La terza parte dell'ipotesi di lavoro formulata a Messina affronta una questione assai discussa: pregnosticismo e protognosticismo.

> III. Si pone la questione se questo gnosticismo «classico» sia stato preceduto da un protognosticismo, o semplicemente da un pregnosticismo. Se si tratta di *pregnosticismo*, si può ricercare la preesistenza di temi e motivi vari formanti un «pre-» che non costituisce ancora lo gnosticismo. Ma se si tratta di *protognosticismo*, si può pensare di trovare già l'essenziale dello gnosticismo in secoli precedenti il II d.C., nonché fuori dello gnosticismo cristiano di questo secolo.
> In generale, gli studiosi che si riferiscono al pregnosticismo insistono volentieri sull'apocalittica giudaica, Qumrān, o il fariseismo, ovvero sull'atmosfera di crisi del giudaismo dopo il 70; oppure su certe correnti di pensiero cristiano; o, ancora, sull'importanza, sempre a proposito del «pre-», dell'Egitto o della Mesopotamia. Coloro invece che parlano di un protognosticismo pensano soprattutto all'Iran, al mondo indo-iranico, all'India delle Upaniṣad, o alla Grecia platonica e orfica (e pitagorica). Su questi temi si sono manifestate nel corso del Convegno opinioni svariate; alcuni studiosi si chiedono anche quale posto abbia avuto il cristianesimo nella preistoria o nella protostoria dello gnosticismo. A questo proposito, sembra agli autori di questo Rapporto che, se lo gnosticismo, come lo si è definito al punto I., implica la «degradazione» del divino, è impossibile collocarlo nello stesso tipo storico-religioso del giudaismo o del cristianesimo del Nuovo Testamento e della Grande Chiesa.

La terza parte di questa ipotesi di lavoro ha dato luogo a una discussione molto significativa.

Essa fu votata a larga maggioranza. Si tratta di distinguere due tipi di divino:

– da un lato, il tipo di divino non degradato. È un tipo presente nell'ebraismo: Dio non è mescolato al mondo. Questo tipo è presente anche nel cristianesimo: l'incarnazione di Gesù Cristo, che offre di partecipare alla vita divina. Siamo in un contesto di ottimismo;

– dall'altro lato c'è il contesto pessimistico: quello dello gnosticismo in cui è presente il tipo divino degradato. Lo gnosticismo mescola il divino alla

materia. Questa è considerata malvagia. È il nemico. Perciò, non c'è una redenzione della materia. Gli gnostici preferivano separarsi dagli uomini che chiamavano ilici, i «materialisti».

Si intuisce che alcuni scienziati – relativamente rari, ma molto motivati – vorrebbero mescolare cristianesimo e gnosticismo. È un fenomeno che si è notato a Messina.

## Quarta parte dell'ipotesi di lavoro

IV. Infine, per quanto riguarda una *Weltgeschichte* dello gnosticismo, sembra che tale istanza sia legittima: si consideri, nei secoli precedenti, il mondo delle Upaniṣad e il mondo (ad esso contemporaneo) dell'«orfismo», di Empedocle, di Pitagora. E, nei secoli seguenti, gli gnosticismi priscilliano, pauliciano, bogomilo, cataro, iezidi, ismailita etc. (1) Rimane il fatto però che questa istanza è diversa da quella di una *Weltgeschichte* del concetto più generale di gnosi come «conoscenza dei misteri divini riservata a una *élite*» (2).

Nota (1):
[Non si è fatto menzione in questo contesto del mandeismo e del manicheismo, in quanto più prossimi al fenomeno da cui si sono prese le mosse.]
Nota (2):
Dal punto di vista scientifico l'aggettivo «gnostico» è ambiguo, e occorre chiarirlo in relazione ai sostantivi «gnosticismo» e «gnosi». [Nel suo uso assoluto, all'interno della letteratura scientifica, esso indica generalmente e, dal punto di vista storico, più legittimamente lo gnosticismo.]

Queste due note si trovano a p. XXV degli *Atti*. Il problema della *Weltgeschichte* dello gnosticismo è vasto. Vi è il problema dello gnosticismo da una parte, e vi è quello del dualismo dall'altra. Questa *Weltgeschichte* presuppone l'elaborazione di numerose monografie scientifiche. Ci si augura che le ricerche proseguano in questa direzione.

## Quinta parte dell'ipotesi di lavoro

V. Per quanto concerne un concetto che ricorre spesso nelle discussioni sullo gnosticismo – ossia il «dualismo» – si propone di riservare il termine «dualismo» alle dottrine che ammettano la «dicotomia» dei principi che, coeterni o no, fondano l'*esistenza* di ciò che, a un titolo o a un altro, si trova nel mondo.
Questo dualismo è un genere con più specie:
a) il dualismo anticosmico dello gnosticismo, per il quale il male è questo mondo (la cui sostanza tenebrosa non è stata creata dalla Divinità).

b) il dualismo zoroastriano, che è favorevole al cosmo, e per il quale il male interviene dall'esterno in un mondo buono (nell'Iran, questi due dualismi hanno potuto talvolta combinarsi in maniere svariate e poco chiare).
c) il dualismo metafisico (la dimensione dualista di Platone e del platonismo: la costituzione del mondo è il risultato dalla dialettica di due principi irriducibili e complementari, per quanto caratterizzati spesso dalla disparità dei rispettivi valori) (1).

Nota (1):
[Quest'ultima forma di dualismo, che si trova in Occidente a partire dai presocratici fino alla dottrina della monade-diade, si riallaccia, attraverso la sua formula monistico-dualistica, alle speculazioni ofitiche. D'altra parte, sarebbe utile evitare il termine *dualismo* per indicare il puro principio «binario», che è polivalente, e i «dualismi psicologico ed etico», che lo sono altrettanto – salvo, naturalmente, nel caso di implicazioni dualistiche reali.]
Tra parentesi quadra i testi aggiunti dal redattore degli *Atti*.

## Sesta parte dell'ipotesi di lavoro

VI. Il Convegno esprime l'augurio che la ricerca futura approfondisca gli aspetti cultuali e sociologici dello gnosticismo.

Questa sesta parte dell'ipotesi di lavoro è molto importante. Essa riguarda due aspetti degli studi gnostici.

1. L'aspetto cultuale: in particolare, l'ambiente ecclesiale, la vita religiosa della comunità, la vita quotidiana dello gnostico.

2. L'aspetto sociologico: l'ambiente socioculturale, l'integrazione dello gnostico nella società religiosa, l'integrazione degli gnostici nella società civile.

Il Convegno di Messina è stato il primo a dedicarsi alle origini dello gnosticismo. Deve la sua riuscita ai requisiti imposti dai lavori preparatori. La condizione di partecipazione era l'invio, a partire dal novembre 1965, del testo della comunicazione che ogni studioso desiderava presentare al congresso. Le 64 comunicazioni inviate a Messina furono tutte ciclostilate a cura della segreteria ed inviate ad ogni partecipante due mesi prima dell'apertura delle sessioni, fissata al 13 aprile 1966. Gli studiosi studiarono questa enorme documentazione. Ne seguì un'intensa attività: nuovi approfondimenti della propria ricerca; scambi di corrispondenze tra i partecipanti; preparazione di obiezioni, di risposte, di domande da porre, di proposte da fare; scoperta di nuove ipotesi di lavoro. Fin dall'apertura del congresso, ogni membro presente poteva limitare la sua esposizione a un breve riassun-

to, dal momento che la discussione si annunciava più utile. Il convegno di Messina fu un successo completo, un grande crocevia degli studi gnostici. Resterà un punto di partenza nella nuova tappa dello studio della gnosi.

Il compito concreto degli studiosi era l'esame delle origini e della definizione dello gnosticismo. Il metodo di ricerca si collocava sul terreno della storia delle religioni: metodo comparativo, nel contempo storico e tipologico, nell'ottica di una ricerca comparata delle grandi correnti religiose e dei testi dell'epoca gnostica.

## 3. *Il documento finale di Louvain-la-Neuve (11-14 marzo 1980)*

Nel dicembre 1976, in occasione del Congresso internazionale di studi copti tenuto al Cairo dall'8 al 18 dicembre, si è posta la questione dell'avanzamento delle ricerche sullo gnosticismo. Diversi colleghi hanno molto insistito sull'utilità dei convegni. Approfittando del trasferimento dell'Institut Orientaliste da Lovanio a Louvain-la-Neuve, il suo presidente ha proposto un convegno dal titolo *Gnosticisme et monde hellénistique.*

L'insieme delle ricerche sullo gnosticismo è stato suddiviso in cinque sezioni. La prima sezione venne dedicata allo studio dello gnosticismo alla luce dei suoi rapporti con il pensiero religioso: direzione di François Daumas, egittologo, specialista della religione e della mistica egizia. La seconda sezione, sotto la direzione di Jacques Duchesne-Guillemin, specialista del mondo indoeuropeo, venne dedicata allo studio delle dottrine dualiste e del loro ruolo nell'elaborazione delle teorie gnostiche. La terza sezione ha esaminato i rapporti tra lo gnosticismo e le origini cristiane: direzione di Ugo Bianchi, il promotore di Messina. Il dossier lovaniense sul monachesimo era oggetto di una quarta sezione, gnosi e monachesimo, diretta da Antoine Guillaumont. Una quinta sezione era dedicata a Nag Hammadi: direzione di Yvonne Janssens. Un fascicolo preparatorio di 149 pagine ha consentito ad ogni partecipante (circa 150) di leggere i riassunti delle trenta comunicazioni. J. Ries, J.-M. Sevrin (a cura di), *Gnosticisme et monde hellénistique. Les objectifs du Colloque de Louvain-la-Neuve, 11-14 mars 1980*, Institut Orientaliste, Louvain-la-Neuve 1980, 149 pp.

### Nota sul documento finale

Testo pubblicato in J. Ries, Y. Janssens, J.-M. Sevrin (a cura di), *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14*

*mars 1980)*, Institut Orientaliste, Louvain-la-Neuve 1982. Testo francese pp. XVII-XIX; testo inglese pp. XIX-XXI; testo italiano pp. XXI-XXIII[3].

GNOSTICISMO E MONDO ELLENISTICO
Convegno di Louvain-la-Neuve, 11-14 marzo 1980

DOCUMENTO FINALE

Durante il Convegno, un Comitato composto dai professori Ugo Bianchi, François Daumas, Albert Descamps, Jacques Duchesne-Guillemin, Søren Giversen, Antoine Guillaumont, Yvonne Janssens e Julien Ries si è occupato della redazione di un documento finale. In conformità allo spirito dei lavori del Convegno, questo documento non è un manifesto. Da un lato esso riflette alcuni punti essenziali identificati nel corso della ricerca, dall'altro lato vuole costituire un insieme di indicazioni utili per l'orientamento degli studiosi. Lo schema elaborato dal Comitato è stato presentato al Convegno ed è stato oggetto della discussione finale. Al termine di un dibattito di quattro ore, la maggior parte dei membri del Convegno presenti a questa seduta si sono accordati su alcuni punti, mentre altri si sono dichiarati troppo poco competenti su alcuni degli argomenti toccati nel testo del documento.

Il convegno di Louvain-la-Neuve comprendeva cinque sezioni: cinque ricerche nell'ambito dello gnosticismo, ricollocato nel contesto storico e geografico del mondo ellenistico. L'ampiezza della ricerca spiega le difficoltà presentatesi nella redazione di un documento finale. Si trattava di studiosi provenienti da orizzonti differenti: donde l'interesse della ricerca.

TESTO UFFICIALE DEL DOCUMENTO

I lavori del Convegno hanno permesso di progredire su alcuni punti essenziali della tipologia storica dello gnosticismo, per quanto concerne:
a) la forma;
b) il contenuto del fenomeno gnostico e della ricerca ad esso relativa;
c) la metodologia.

A. *La forma*
L'alternativa classica tra una spiegazione *religionsgeschichtlich* e una spiegazione eresiologica dello gnosticismo è inadeguata sotto varii aspetti:

[3] Anche in questo caso riportiamo il testo italiano del documento. (*ndt*)

1) lo studio dei movimenti 'ereticali' appartiene alla tematica *religionsgeschichtlich* non meno di quanto le appartenga l'esame dei rapporti esistenti tra due religioni o all'interno di un sincretismo;
2) risulta che un sistema religioso con radici specifiche e complesse (p. es. il manicheismo) ha potuto essere considerato come eresia dal punto di vista di una religione specifica; questo fatto rientra anch'esso nella problematica della Storia delle religioni.

La redazione di questo testo e la sua discussione hanno avuto origine nella domanda posta da J. Ries in occasione delle ricerche della terza sezione. In seguito alla comunicazione di U. Bianchi, che aveva mostrato che la ricerca sullo gnosticismo non deve limitarsi a una semplice *Quellenforschung*, J. Ries aveva citato l'esempio delle ricerche manichee. Queste ricerche manifestano diversi stadi: aspetto eresiologico, ottica storico-religiosa, infine Medīnet Mādi, che conferma la documentazione patristica. Nell'ambito dello gnosticismo disponiamo di un vasto dossier: testi patristici, testi gnostici, Nag Hammadi, un volume già impressionante di ricerche e di pubblicazioni. Come procedere?

B. Il contenuto
Una tipologia storica dello gnosticismo permette di identificare una serie di temi che interessano anche lo storico delle religioni. Senza riprendere una descrizione fenomenologica completa dello gnosticismo, si indicano i seguenti punti:
1. il dualismo gnostico: l'anticosmismo e il demiurgo;
2. il salvatore/rivelatore;
3. l'encratismo gnostico;
4. lo gnosticismo pagano.

Gli studi del XX secolo hanno insistito sulle strutture principali delle dottrine gnostiche. Le analisi compiute dopo Nag Hammadi hanno mostrato l'importanza dei quattro elementi succitati presenti nelle diverse scuole gnostiche.

Ad 1. Il dualismo gnostico, come ogni dualismo, implica una dottrina della creazione (o delle origini) che pone due principi, concepiti come coeterni solo nel manicheismo e in certe forme del mandeismo.
a) il dualismo gnostico comprende una pneumatologia correlativa a un anticosmismo suddivisibile in diversi gradi, secondo cui l'origine del mondo è già conseguenza di una colpa;
b) nello gnosticismo cristiano si aggiungono il demiurgo inferiore e il salvatore/rivelatore.

Già Messina aveva sottolineato l'importanza delle dottrine dualiste: la gamma dualista è molto estesa, partendo dal dualismo metafisico per giungere al dualismo radicale dei manichei.

Come si vede, la problematica gnostica assume tratti più precisi dopo Nag Hammadi: ci sono gnostici di ispirazione cristiana e ci sono gnostici pagani.

Ad 2. Il salvatore/rivelatore gnostico apre la questione dei rapporti con la soteriologia del Nuovo Testamento e della Chiesa. Occorre evitare circoli viziosi e proiezioni anacronistiche; p. es. occorre evitare di supporre un mito precristiano del salvatore per poi ricorrere ad esso al fine di spiegare la nozione cristiana del salvatore.

In questo vastissimo ambito, F. Daumas ha fatto luce sul pensiero egizio. Ecco il testo dell'intervento di Daumas (*Actes*, p. 462):

Riflettendo sul problema della salvezza e della sua risposta nello gnosticismo, mi chiedo se, accanto all'aspetto puramente religioso, non ci sia un aspetto che oserei qualificare politico, poiché tale è nei fatti. I Tolomei hanno dato una risposta alla questione della salvezza: hanno consegnato questa risposta all'Impero romano nel momento in cui, dimenticando Cleopatra, l'Impero romano si è trovato nella sfera di influenza della famiglia di Antonio. Ciò ci riconduce all'Egitto. Per gli Egizi, la concezione politica è una concezione strettamente religiosa. Dio crea il mondo. Esso è sempre attorniato da una frangia, da un alone che rappresenta il ritorno del caos nel mondo strutturato. L'Egizio cerca di respingere questo caos, di allontanarlo al fine di illuminare tutto per mezzo della creazione divina. Il mezzo per realizzare tutto questo è fare appello al re, figlio di Dio e capo del mondo. Questi è incaricato di conservare l'ordine cosmico; momento temibile, in Egitto, è quello della scomparsa del re. Rischia di tornare il caos. Eliade ha dimostrato efficacemente che i passaggi devono essere sostenuti da riti per aiutare il pensiero e l'organizzazione a riorientarsi. Perciò, in Egitto, quando il re viene a mancare e giunge il re successivo, interviene il famoso rito della nascita divina, probabilmente presente già sotto la quarta dinastia ed esistito fino alla fine della civiltà egizia, sotto l'aspetto greco e romano. Va sottolineato un fatto: Tolomeo I ha preso il nome di *Soter*, Salvatore. Questo aspetto, apparentemente politico, è anche religioso, e sembra aver aperto le porte all'idea di un salvatore inviato da Dio, cosa che è pienamente conforme alla concezione egizia. Tolomeo viene inviato da Dio per salvare il cosmo.

Ad 3. L'encratismo gnostico:

a) L'encratismo gnostico implica il concetto di una scissione nella totalità, particolarmente quella di Eva da Adamo (cfr. *Ev. Phil. Log.* 71), scissione che conviene evitare o a cui conviene porre rimedio, sul piano dello *pneuma*.

b) L'encratismo monastico cristiano, senza escludere riferimenti ontologici (ritorno allo stato adamico, accesso alla vita angelica), insiste sulle motivazioni di ordine etico (unificazione della volontà). L'influenza del dualismo gnostico e delle concezioni, di origine giudaica, relative all'impurità dell'atto sessuale è talora percepibile in esso.

La sezione dedicata al monachesimo ha sollevato numerose questioni relative all'encratismo.

Ecco alcuni estratti delle discussioni (*Actes*, pp. 463-465). Rinviamo ai testi delle discussioni che hanno affrontato in dettaglio questo problema e sono servite da introduzione a un congresso sull'encratismo tenutosi a Milano nel 1982.

E. Junod chiede: Che cos'è che permette di definire l'encratismo gnostico?
A. Guillaumont. Si tratta innanzitutto dell'encratismo che troviamo nei testi di Nag Hammadi: cfr *Esegesi dell'anima* e *Authentikos Logos*. Ci sono poi le notizie che riguardano gli gnostici, con tutta l'ambiguità che comportano. Ireneo ci parla da un lato dell'ascesi e della continenza sessuale degli gnostici, e dall'altro di licenziosità sessuale presso di essi. Sapere se l'encratismo entra nella definizione dello gnosticismo è un'altra questione. Quindi, il rifiuto del matrimonio non è specifico degli gnostici: lo troviamo tra i monaci o tra i saggi epicurei. [...]
Tuttavia, nel monachesimo, per quanto il celibato sia fondamentalmente un'esigenza che obbedisce all'ideale del *monachos*, vale a dire l'unificazione della sua vita, è incontestabile che troviamo anche formule e valutazioni che potrebbero derivare dall'encratismo gnostico, nel senso che sono portatrici di un giudizio di valore, dispregiativo, nei confronti del corpo e dell'attività carnale.
U. Bianchi insiste sulle motivazioni dell'enkrateia. Introduce una prima distinzione: da una parte la motivazione ontologica, dall'altra le motivazioni fondate su un ideale di spiritualità e di consacrazione a uno stato di vita. Le motivazioni ontologiche sono di due nature. C'è innanzitutto la motivazione dualista. È un'ontologia che differisce da un'altra motivazione di natura ontologica, quella cioè che non implica il carattere negativo o demoniaco della materia e del corpo, ma insiste sul senso stesso dell'uomo. Dopo aver illustrato queste distinzioni, U. Bianchi parla di tre forme di enkrateia. Un primo encratismo insiste su motivazioni come la verginità, ma non implica né un senso gnostico né il senso di una 'protologia' che immagina un Adamo creato per lo stato di verginità ma messo nelle condizioni di procreare a partire dal peccato originale. Una seconda forma di encratismo si fonda su motivazioni ontologiche ma non gnostiche: non si demonizza il corpo né la materia, ma si ritiene che non era previsto che l'uomo divenisse procreatore al modo degli animali. Il matrimonio sarebbe un'istituzione posteriore al peccato. Questa motivazione ha avuto una certa influenza nella

Chiesa orientale. Infine, c'è una terza forma di encratismo, quella che si fonda su un'ontologia dualista e gnostica che demonizza il corpo.
A. Guillaumont. Alla questione posta da U. Bianchi sul senso del *monachos* e su che cosa significhi unificare la sua vita, A. Guillaumont rimanda a un logion del *Vangelo di Tommaso*: «Beati i solitari (μοναχός) e gli eletti, poiché essi soli entreranno nella camera nuziale». In questo logion abbiamo un primo senso del termine μοναχός, attestato in ambiente siriaco: celibatario, continente, colui che rinuncia al matrimonio per ragioni di ascetismo. Sicché il primo senso di questo logion è: 'Beati i *monachoi*, coloro che con l'ascesi rinunciano ad entrare nella camera nuziale terrena, poiché sono coloro che entreranno nella camera nuziale celeste'. Ci sono dei paralleli di questo logion in Efrem. Oltre a ciò c'è la lettura gnostica del logion. In origine, il *Vangelo di Tommaso* non era gnostico. Il nostro testo attuale è stato utilizzato, rimaneggiato, forse interpolato da gnostici che davano a *monachos* un altro senso: colui che è unificato nel senso ontologico del termine. Ma questo sembra essere un senso secondario.

Ad 4. Lo gnosticismo pagano.
Lo gnosticismo non cristiano e pagano implica una pneumatologia anticosmica più o meno pronunziata, ma non implica il demiurgo inferiore né il salvatore/rivelatore in forma di messia. Vi si trova piuttosto un maestro che dà una istruzione in forma di dialogo: è il caso dell'ermetismo.

La questione dello gnosticismo pagano resta un punto spinoso nella discussione relativa a Nag Hammadi. Nel nono capitolo di questo corso illustreremo l'ipotesi formulata da Simone Pétrement. Sulla questione dell'ermetismo rinviamo al contributo di F. Daumas (*Actes*, pp. 3-25). Per il resto (*Actes*, p. 458), Daumas e Malaise hanno precisato alcuni punti relativi all'ermetismo.

M. Malaise. L'influsso egizio è reale nella costituzione del *Corpus* ermetico, ma non è l'unico. Questo *Corpus* è nato in un crogiolo nel quale è presente una componente egizia. D'altronde, ci sono due tipi di ermetismo: un ermetismo in cui la divinità appare come trascendente e non ha nulla a che vedere con l'universo, e un secondo ermetismo in cui la divinità è creatrice. M. Malaise cita tre testi che insistono sull'importanza della componente egizia nell'ermetismo. Il primo testo parla dell'importanza dei suoni nella lingua egizia e della loro efficacia per cogliere la realtà. Un secondo testo afferma che gli Egizi sono il popolo più intelligente del mondo. Giamblico, infine, dice che i testi ermetici sono stati tradotti dall'egizio da gente che conosceva la filosofia, cosa che ci lascia intendere che si sia passato da un linguaggio egizio a un linguaggio filosofico greco.
F. Daumas va un po' più lontano. Egli ritiene che si sia partiti dalla componente egizia, beneficiando, nel *Corpus* ermetico, di tutto ciò che si era sviluppato

nell'Egitto degli ultimi secoli prima del cristianesimo. Ci sono numerosi aspetti da precisare. Nella letteratura egizia è presente un anticosmismo, ma non è l'aspetto principale di essa. Il pensiero egizio non è estraneo a un certo dualismo: ha colto il problema del male. Va anche sottolineata l'importanza del lessico greco contestuale: esso è stato utilizzato dall'ermetismo, dagli autori del Nuovo Testamento, dal cristianesimo, dalla gnosi. Questo linguaggio filosofico dei primi secoli precedenti alla nostra era non è il linguaggio dell'Egitto antico, poiché l'atmosfera filosofica di quel contesto era diversa. Gli ambienti del *Corpus* ermetico erano ambienti greco-egizi, e in essi è presente la problematica egizia.

C. *Metodologia*
I lavori del Convegno hanno evidenziato l'interesse – senza trascurare la ricerca delle fonti e delle influenze – di sviluppare gli studi tematici e quelli che tendono a individuare la struttura di ogni trattato nello specifico e, per quanto possibile, la coerenza interna della dottrina che vi è contenuta.

## *4. Conclusioni. Messina e Louvain-la-Neuve*

I due convegni hanno cercato di fornire alle ricerche alcuni dati nuovi sullo gnosticismo. L'elaborazione e la redazione di un documento finale ci sembrano di grande utilità per gli studi ulteriori. Messina ha consentito di circoscrivere maggiormente il terreno di ricerca, attirando l'attenzione sulla nozione ambigua di gnosi e sull'utilizzo di tale nozione. Messina ha mostrato anche che un metodo utile nella ricerca consiste nel partire dai sistemi gnostici costituitisi nel II e III secolo della nostra era. È stata inoltre messa in evidenza la necessità di intraprendere studi sul culto e sul comportamento sociale degli gnostici.

Louvain-la-Neuve ha tentato di compiere una messa a fuoco multidisciplinare del fenomeno gnostico nell'importante contesto del mondo ellenistico messo in luce dai lavori di Jonas. Questa messa a fuoco è realizzata per mezzo di egittologi, iranisti, studiosi dell'ambiente neotestamentario, storici del monachesimo e del manicheismo, specialisti di Nag Hammadi. Sin d'ora si può dire che Louvain-la-Neuve ha indicato due ambiti in cui proseguire le ricerche: l'ermetismo e l'encratismo.

Come abbiamo detto all'inizio di questo capitolo, all'indomani di Messina (1966) i convegni sullo gnosticismo si sono moltiplicati. Li citiamo con il nome dell'organizzatore: Messina, 1966 (Ugo Bianchi); Stoccolma, 1973 (Geo Widengren); Strasburgo, 1974 (Jacques Ménard); Oxford, 1975 (Mar-

tin Krause); Il Cairo, 1976 (R. McL. Wilson); Yale, 1978 (Bentley Layton); Québec, 1978 (Bernard Barc); Louvain-la-Neuve, 1980 (Julien Ries). Questi otto congressi internazionali, tenutisi nell'arco di quindici anni, hanno fatto progredire gli studi in modo straordinario. Ricordiamo l'importanza degli atti di questi congressi, oggi tutti pubblicati. In questo capitolo abbiamo soltanto parlato del documento finale dei due congressi che ritenevano utile questo genere di testo: Messina e Louvain-la-Neuve.

# Parte seconda
# LO GNOSTICISMO E LE RELIGIONI DUALISTE

# Capitolo primo
# DUALISMO, ENCRATISMO, ELCHASAISMO

## Dualismo*

La parola «dualismo» fu usata per la prima volta da Thomas Hyde (*Historia religionis veterum Persarum*) per designare un sistema di pensiero secondo il quale un Essere malvagio viene considerato coeterno al Dio primordiale. È in questo senso che Pierre Bayle utilizza il vocabolo nell'articolo *Zoroastre* del suo *Dictionnaire* (ed. del 1720). A partire da questa nozione fondamentale dei due princìpi, assistiamo poi al manifestarsi di diverse formulazioni relative alle dottrine dualiste. Si parlerà di dualismo religioso, filosofico, teologico, cosmico, metafisico, etico, antropologico, primordiale, secondario. Qui ci limiteremo a orientare il lettore nella ricerca dei pensieri religiosi dualisti studiati in questo dizionario.

Nelle religioni arcaiche e nelle tradizioni dei popoli senza scrittura, alcuni miti (mito) parlano di spiriti buoni in lotta con altri spiriti malvagi. Tuttavia si può difficilmente parlare di dualismo nelle religioni primitive. Per contro, parecchie religioni antiche sembrano caratterizzate da elementi di struttura dualista. Così la Cina distingue due potenze fondamentali, *Yin/Yang*. Ma spesso esse sono presentate come forze complementari. In India, la dottrina del *sāṃkhya* ci mostra un sistema in cui il *puruṣa* o essere spirituale è preso nella *prakṛti*, la materia. Qui si tratta di una vera e propria situazione conflittuale. L'Occidente antico avrà diversi pensieri religiosi a tendenza dualista: l'orfismo, il pitagorismo, il platonismo.

* In P. Poupard (dir.), J. Vidal, J. Ries, E. Cothenet, Y. Marchasson, M. Delahoutre (red.), *Grande dizionario delle religioni*, Piemme-Cittadella, Casale Monferrato-Assisi 1990, pp. 589-590.

Gli egittologi hanno attirato l'attenzione sugli aspetti dualisti della religione faraonica: il serpente Apopi, principio delle tenebre, è avversario del dio solare Ra; Seth è il nemico di Horus; nel mito di Osiride, Seth personifica il male che tenta di distruggere Osiride. La mitologia babilonese dipinge a forti tratti la lotta di Marduk contro Tiamat. Si tratta chiaramente di una visione della lotta della Luce contro le Tenebre, lotta soggiacente ai miti e alle dottrine delle religioni mesopotamiche. È in Iran che il dualismo appare in forma sistematica. Nelle *Gāthā* traspare già l'opposizione tra la potenza buona e quella cattiva. La religione mazdea accentua questa opposizione: lotta di Ahriman contro Ormazd, lotta di Angra Mainyu contro Spenta Mainyu. Alla fine dell'era antica concezioni dualistiche si manifestano nel giudaismo, senza tuttavia scuotere il monoteismo radicale del popolo eletto. Così, nei testi di Qumrān si tratta del principio della luce e dell'angelo delle tenebre. Idee dualiste analoghe si ritrovano in Filone e nell'apocalittica.

Nei sistemi gnostici del II e III secolo della nostra era vediamo affermarsi un dualismo anticosmico per il quale il male è questo mondo, la cui sostanza tenebrosa non è creata da Dio. Il linguaggio dei testi gnostici si organizza secondo una struttura dualista: opposizione tra il mondo e l'universo trascendente. Il mondo non è di Dio e l'anima non è del mondo. Nello gnosticismo l'anima è concepita come una scintilla divina asservita alle forze della materia. Il mondo materiale è un mondo di cambiamento, di violenza e di illusione. Il mondo spirituale è vita, verità, perennità. Lo gnostico è estraneo a questo mondo. Il dualismo gnostico è anticosmico: nega il valore del mondo, capovolge il senso della creazione e implica l'esistenza di un altro mondo, luogo di verità, mondo delle anime.

Con il manicheismo viene alla luce un dualismo radicale. Secondo la dottrina di Mani all'origine coesistevano due nature, radicalmente opposte l'una all'altra, la Luce e le Tenebre. Principi eterni e ingenerati, queste due nature fondano due Regni, uno diretto dal Padre della Grandezza, l'altro dal Principe delle Tenebre. Il primo tempo è quello della separazione radicale dei due mondi. Nel mito manicheo il secondo tempo, quello della mescolanza, comprende gli eventi cosmici dello scontro tra i due Regni, poi della caduta delle anime nella materia dei corpi e infine della loro salvezza. Il terzo tempo sarà il ritorno definitivo alla situazione delle origini: la liberazione di tutte le particelle luminose incatenate alla materia, il ritorno di tutte le anime nel regno del Padre, la caduta della materia nell'inferno tenebroso. Per Mani la separazione radicale dei due princìpi è la condizione della salvezza: è un ritorno alle origini. Tutta la vita del manicheo è governata dal dualismo e dalla scelta permanente che esso impone.

La rapida diffusione del manicheismo alla fine del III secolo e nel corso

del IV è spiegata dal fatto che fin dal II secolo il terreno era stato preparato dalla penetrazione nel mondo mediterraneo e nel Vicino Oriente delle dottrine dualiste diffuse dagli gnostici, dagli encratiti e dagli elkasaiti, tre formazioni che si mantengono nella scia del movimento missionario cristiano. Nel V secolo l'Occidente mette fine alle Chiese gnostiche e manichee: le dottrine dualiste restano vive in Oriente e danno inizio allora a una seconda offensiva, questa volta attraverso la strada dei Balcani. Si svilupperanno così i dualismi dell'epoca medievale: messialianismo, paulicianesimo, bogomilismo, catarismo.

### Bibliografia

U. Bianchi, *Il dualismo religioso*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1958.
Id., *Le dualisme en histoire des religions*, RHR, 159, Paris 1961, pp. 1-46.
S. Pétrement, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions: introduction à l'étude du dualisme platonicien, du gnosticisme et du manichéisme*, Gallimard, Paris 1946.
Id., *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, PUF, Paris 1947.
H. Rousseau, *Le dieu du mal*, PUF, Paris 1963.

# Encratismo*

L'encratismo è un movimento religioso in cui gli adepti praticano l'*egkrateia* (= astinenza sessuale, che può arrivare fino alla condanna del matrimonio), l'esaltazione della verginità a detrimento del matrimonio, l'astinenza da alcuni alimenti, in particolare dalla carne e dalle bevande fermentate. Il movimento manifesta la sua presenza nel mondo mediterraneo e nel Vicino Oriente durante i quattro primi secoli della nostra era. La motivazione di fondo della dottrina e della pratica dell'encratismo rimanda all'esistenza di un Adamo vergine o dall'anima non corrotta. Questa motivazione, che governa tutto il pensiero relativo alla storia della caduta e della salvezza, è di origine filoniana ed ellenistica, e si palesa in diversi modi nel cristianesimo dei primi secoli, nelle correnti gnostiche e più in particolare nel manicheismo.

Nel mondo giudaico due sono le sette che attirano l'attenzione: gli esseni e i *terapeuti*. Per gli esseni gli eletti sono come angeli. Fin da ora essi devono condurre una vita angelica: sono dei giusti, dei santi, dei poveri, dei penitenti. La vita della comunità è organizzata e orientata nel senso della separazione: rifiuto del denaro, rifiuto dei piaceri, vita austera, purezza legale, spiritualizzazione del culto. Anche i terapeuti vogliono condurre una vita santa caratterizzata dal diprezzo della ricchezza, dalla separazione sessuale, dall'austerità nell'alimentazione. Per questi due gruppi il nostro testimone migliore rimane Filone. Le dottrine in voga tra gli esseni e i terapeuti ri-

* In P. Poupard (dir.), J. Vidal, J. Ries, E. Cothenet, Y. Marchasson, M. Delahoutre (red.), *Grande dizionario delle religioni*, Piemme-Cittadella, Casale Monferrato-Assisi 1990, pp. 629-631.

flettono una concezione dualista che la filosofia neoplatonica svilupperà a partire dal I secolo della nostra era.

La tendenza encratita che si manifesta nel cristianesimo sfrutta diversi testi del Nuovo Testamento: Gal 5,19-25 sulle opere della carne; 1 Cor 7,25s; 1 Tm 4,1-6. Ireneo di Lione (*Adv. Haeres.*, 1, 28) ricollega gli encratiti a Saturnino e a Marcione. La sua testimonianza viene ripresa da Eusebio di Cesarea (*Hist. Eccl.*, IV, 28 e IV, 29, 1-2) che cita Musano, Taziano, Saturnino e Marcione. Di fatto, il *Discorso ai Greci* di Taziano rivela una tendenza dualista: diffidenza verso la materia di cui i demoni sono il riflesso; gnosi e continenza necessarie alla salvezza; opposizione al matrimonio, rigorismo totale, negazione della salvezza di Adamo. Clemente d'Alessandria (*Strom.*, III, 13, 92) parla di Giulio Cassiano e cita due sue opere: una sull'esegesi, l'altra sull'astinenza e sulla virtù dell'eunuco. Nel suo *Panarion*, scritto nel 377-380, Epifanio cita alcune sette del movimento: i severiani (*Haeres.*, 45), i tazianiti (*Haeres.*, 46), gli encratiti eredi di Taziano (*Haeres.*, 47), gli adamiti (*Haeres.*, 52) e gli apostolici (*Haeres.*, 61). Da Basilio di Cesarea sappiamo che essi erano numerosi in Cappadocia. Tre editti di Teodosio contro gli eretici mirano all'eliminazione dei manichei e degli encratiti: 8 maggio 381, 31 marzo 382, 25 luglio 383. Nel V sec. l'encratismo inizia il suo declino.

Negli ambienti gnostici la tendenza encratita si esprime in diverse modalità, tutte comunque caratterizzate dall'astensione sessuale e ispirate alla dottrina gnostica del *pneuma* che deve essere restaurato al di fuori del corpo. Questa dottrina vede nella formazione di Eva la rottura di un'unità pneumatica primitiva. La tradizione encratita è particolarmente forte nel manicheismo, dove viene integrata nella dottrina dei due regni (Luce-Tenebre) e formulata nel contesto di una cosmogonia, di un'antropogonia e di una soteriologia gnostiche che ne fondono le motivazioni ontologiche, protologiche ed escatologiche. Questa triplice motivazione si traduce a volte nell'ecclesiologia manichea e nel comportamento quotidiano della comunità e dei suoi membri (eletti e auditori). Essa sottende l'astinenza sessuale, l'astinenza alimentare e la proibizione di nuocere alle particelle di luce. Nelle *Kephalaia*, l'*egkrateia* in senso stretto designa l'astensione da ogni commercio sessuale. Per l'eletto manicheo questa astensione deve essere totale. Il catecumeno è sposato, ma considera la moglie un'estranea. Le motivazioni di questa astensione risalgono alla creazione di Adamo ed Eva da parte di Saklas e dei suoi arconti. L'astensione alimentare ha un duplice significato: con il digiuno il manicheo libera il corpo dall'influenza degli arconti e purifica l'anima da tutti gli elementi tenebrosi; con il rifiuto della carne d'animale o di pesce, con l'astensione dal vino e dalle bevande alcoliche, l'eletto e il catecumeno si allontanano da tutto ciò che proviene

dagli arconti. La terza astensione, quella che consiste nell'evitare la bestemmia, il camminare sull'erba, il lavoro agricolo, si fonda su delle motivazioni di salvezza: la liberazione delle particelle luminose prigioniere. Lo scopo dell'*egkrateia* è triplice: aiutare l'eletto e il catecumeno a liberarsi dall'influenza degli arconti; farli lavorare alla liberazione delle anime e dell'anima del mondo; affrettare la fine della commistione tra Luce e Tenebre.

La tendenza encratita e la sua eccessiva valorizzazione dell'ascetismo hanno avuto delle ripercussioni sull'ascesi cristiana e sulla vita spirituale. Alcuni Concili orientali del IV secolo hanno preso delle misure che lasciano indovinare la pericolosità delle infiltrazioni encratite. Così verso il 314 il Concilio di Ancira in Galazia lotta contro il sospetto ascetismo nei preti che rifiutano di mangiare la carne cotta con i legumi. La Chiesa si è particolarmente opposta alle motivazioni encratite mostrando che la pratica della continenza e dell'ascesi cristiane sono fondate sulla prospettiva escatologica del Regno e sulla disponibilità completa al servizio del Signore.

### Bibliografia


U. Bianchi (a cura di), *La doppia creazione dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1978.

U. Bianchi, H. Crouzel (a cura di), *Arché e Telos: l'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa: analisi storico-religiosa. Atti del Colloquio: Milano, 17-19 maggio 1979*, Vita e pensiero, Milano 1981.

G. Blond, *L'"hérésie" encratite vers la fin du IV siècle*, in RSR, Paris 1944, pp. 157-210.

Id., *Les encratites et la vie mystique*, in *Mystique et Continence*, Etudes Carm., 1951, pp. 117-130.

F. Bolgiani, *La tradizione escatologica sull'encratismo*, in *Atti della Acad.*, Torino 1956-1957, pp. 343-419.

# ELCHASAISMO*

1. *Le fonti patristiche*. L'elchasaismo ci è noto attraverso numerose fonti patristiche: Ippolito (*Elenchos*, IX, 13-17), Epifanio (*Panarion*, 53), Eusebio di Cesarea (*Hist. Eccl.*, VI, 38). Elchasai, il fondatore della setta, avrebbe ricevuto un messaggio nell'anno 3 di Traiano (anno 100 della nostra era). Un angelo di meravigliosa grandezza gli avrebbe consegnato un libro contenente una nuova rivelazione. L'evento sarebbe accaduto nel paese dei parti. Verso l'anno 200 il *Libro delle rivelazioni* viene rimaneggiato, tradotto in greco e portato a Roma da un missionario della comunità, Alcibiade di Apamea. Ippolito ha conservato alcuni frammenti del documento che ci permettono di farci un'idea dell'elchasaismo occidentale. Il confronto tra questa documentazione e le informazioni di Epifanio sugli elchasaiti della Transgiordania mostra che l'elchasaismo aramaico è stato rimaneggiato al momento del suo passaggio in Occidente: gli si voleva dare una veste cristiana.

La documentazione patristica presenta l'elchasaismo come un battesimo giudeo-cristiano. Secondo le dottrine della setta, il fuoco del sacrificio patriarcale come mezzo di salvezza viene abolito per essere sostituito da un battesimo d'acqua che rimette i peccati e fa entrare nella nuova religione. Il rituale di questo battesimo, somministrato nelle acque vive di un ruscello o di un fiume, comporta quindi l'invocazione dell'acqua, della terra, dell'olio

* In P. POUPARD (dir.), J. VIDAL, J. RIES, E. COTHENET, Y. MARCHASSON, M. DELAHOUTRE (red.), *Grande dizionario delle religioni*, Piemme-Cittadella, Casale Monferrato-Assisi 1990, pp. 627-628.

e del sale. Si tratta di elementi guaritori che liberano i corpi dai demoni cattivi. Il rito del battesimo produce dunque un duplice effetto: il perdono di tutte le colpe e la guarigione dalle malattie. Accanto al battesimo e ai bagni corporali scaglionati secondo un calendario liturgico, il rituale elchasaita impone la purificazione di tutti i cibi autorizzati dalla legge e provenienti unicamente dal giardino della comunità. Ogni altro cibo è vietato.

Il legalismo elchasaita è chiaramente di marca ebraica. Poiché se Elchasai rifiuta il sacrificio e sostituisce l'acqua al fuoco come mezzo di salvezza, mantiene tuttavia il monoteismo stretto, la pratica della circoncisione, l'istituzione sacerdotale, il sabato, i digiuni. Dal punto di vista etico proibisce la continenza e impone il matrimonio. È possibile che alle origini l'elchasaismo non contenesse elementi cristiani, ma all'epoca di Ippolito sono evidenti una serie di elementi di derivazione cristiana. Gesù Cristo è considerato il profeta che sta al termine della tradizione abramitica. Tuttavia, egli non è che un uomo, nato come tutti gli uomini e venuto a più riprese nel mondo, ogni volta con un corpo diverso. Secondo questa tradizione influenzata dalla cristologia, gli elchasaiti insegnano che fu Gesù e non un angelo che si manifestò al loro fondatore.

Il battesimo elchasaita ha avuto una grande diffusione nel Vicino Oriente durante il II secolo, mettendo radici in Mesopotamia, in Transgiordania e in Arabia. A partire dal III secolo si estende in Siria e grazie al siriano Alcibiade arriva a Roma. Origene lo incontra in Palestina. Nel IV secolo Epifanio constata che l'elchasaismo ha assorbito diverse comunità battiste del Giordano.

2. *Le fonti manichee.* I dati patristici si chiariscono e si precisano attraverso la storiografia del manicheismo, grazie al *Fihrist* di An-Nadīm, e grazie soprattutto al *Codex Mani*. An-Nadīm riferisce che Pātek era entrato nel gruppo degli *al-muġtasilas*, «quelli che si lavano», quando sua moglie era in attesa di Mani. All'epoca della redazione del *Fihrist* erano ancora presenti alcuni membri di questo gruppo nella piana paludosa della Mesopotamia. «Sono – dice An-Nadīm – i sabei dei Bata'ih. Professano le abluzioni e lavano tutto quello che mangiano. Il loro capo viene chiamato al-Khasayh. Fu lui a dare la legge alla comunità... Erano d'accordo con i manichei su due princìpi. La loro comunità in seguito si divise». In questa nota sui manichei, Teodoro bar Konai chiama questi battezzatori *menaqēddē*, «quelli che si purificano» o anche *ḥallē ḥewarē*, «le vesti bianche».

La *Vita* greca di Mani trasmessa dal *Codex Mani* recentemente scoperto viene a completare la nostra conoscenza della setta. Questa biografia descrive l'infanzia di Mani in seno alla comunità elchasaita di Dastumisan, dai 4 ai

24 anni. Nel corso delle discussioni con i suoi correligionari il futuro profeta oppone più di una volta le disposizioni stabilite dal fondatore Elchasai alle pratiche attuali. La controversia verte sulle pratiche battesimali applicate ai frutti e alle verdure e sulle diverse osservanze della comunità: bagni, abluzioni, divieti alimentari, lavoro agricolo. Ai fratelli che lo accusano di non osservare le regole della comunità il giovane Mani risponde che Elchasai non praticava le abluzioni e non si dedicava al lavoro agricolo. Sottolineando la contraddizione tra la vita del gruppo e le dottrine e le pratiche di Gesù e di Elchasai, Mani si prepara a divenire il riformatore di questa legge.

Il confronto delle testimonianze patristiche con i dati della biografia di Mani si rivela fruttuoso. Questo confronto permette innanzitutto di comprendere meglio la struttura fondamenale dell'elchasaismo. Si tratta di un battesimo che darebbe purezza e salvezza grazie a un duplice rito: quello della purificazione del fedele e del suo corpo mediante un battesimo d'acqua e quello della purificazione degli alimenti mediante le abluzioni. In secondo luogo, le controversie antielchasaite – elemento importante nella *Vita* greca del *Codex Mani* – mettono in evidenza l'opposizione tra la legge della comunità e le pratiche pagane: l'elchasaismo affonda le radici nelle tradizioni ebraiche a cui sono venuti ad aggiungersi elementi cristiani, e più particolarmente la figura del profeta Gesù. Il giudeo-cristianesimo rifiuta ogni contatto con le pratiche pagane. Infine Mani oppone al ritualismo elchasaita la propria dottrina della salvezza, il dualismo: «La purezza di cui parla la Scrittura è quella purezza che viene dal saper separare luce e tenebre, morte e vita, acque vive e acque morte. Ecco la purezza veramente retta che vi è stato comandato di mettere in pratica» (CMC, 84-85). Così, dall'età di 12 anni, Mani si stacca sempre più da questa comunità per lasciarla all'età di 24 anni.

## BIBLIOGRAFIA

W. BRANDT, *Elchasai, ein Religionsstifter und sein Werk: Beitrage zur judischen christlichen und allgemeinen Religionsgeschichte*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1912, Philo Press, Amsterdam 1971[2].

J. DANIÉLOU, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Il Mulino, Bologna 1074.

G. MONNOT, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, Beirut 1974.

J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie: 150 av. J.C.-300 ap. J.C.*, Duculot, Gembloux 1935.

L. CIRILLO, *Elchasai e gli elchasaiti*, Marra, Cosenza 1984.

# Capitolo secondo
# PLUTARCO, STORICO E TEOLOGO DELLE DOTTRINE DUALISTE*

La nostra epoca manifesta un rinnovato interesse per Plutarco. Pur se si continua a vedere in lui un grande moralista, è il pensatore religioso e lo storico delle dottrine che i nostri contemporanei studiano con più attenzione[1]. Testimone degli inizi della nostra era, Plutarco visse nel secolo del trionfo dei culti orientali nell'Impero romano. Il pensiero greco, svigorito, spalancava le porte alle religioni di salvezza venute dall'Egitto e dal Vicino Oriente. Uomo del suo tempo, filosofo profondamente religioso e sacerdote di Apollo a Delfi, Plutarco cercava nelle diverse dottrine gli elementi che meglio rispondevano alle aspirazioni profonde di una *élite*: un volto nuovo della divinità, una maggiore elevazione morale, una pietà personale che portava all'incontro tra l'anima e la divinità, fino a condurre il fedele a un ideale mistico. Agli occhi del teologo di Cheronea, sono tre le elaborazioni teologiche che meritano una considerazione particolare: la religione greca, quella egizia e quella persiana.

* *Plutarque, historien et théologien des religions dualistes*, in J. Ries, Y. Janssens, J.-M. Sevrin (a cura di), *Gnosticisme et monde hellénistique*, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980), coll. «Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain» 27, Institut Orientaliste, Louvain-la-Neuve 1982, pp. 146-163.

[1] R. Flacelière, *État présent des études sur Plutarque*, in *Actes du 8ᵉ Congrès Budé*, Les Belles Lettres, Paris 1970, pp. 483-505; J. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Les Belles Lettres, Paris 1976, pp. 7-25; Y. Vernière, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Les Belles Lettres, Paris 1977, pp. 3-62.

## 1. *Plutarco alla ricerca del dualismo*

### La via del *De Iside et Osiride*

L'osirismo ha esercitato su Plutarco un vero e proprio fascino. Secondo la felice formula di J. Hani, l'età ellenistica ha conosciuto un matrimonio spirituale tra la Grecia e l'Egitto[2]. All'inizio della nostra era, grazie a quel centro culturale e religioso che era Alessandria, la religione osirica ha impregnato in profondità il mondo mediterraneo. Plutarco ha incontrato questa religione a più riprese: prima in Grecia, nella sua città, Cheronea, in seguito ad Alessandria, poi a Delfi, dove il culto isiaco aveva largo seguito. Verso l'anno 100, nel periodo del suo sacerdozio al santuario di Apollo, compose il trattato *Su Iside e Osiride*. Opera spirituale e teologica scritta al termine di un lungo cammino, questo libro rappresenta anche una preziosa testimonianza sulle dottrine religiose del mondo ellenistico. Si tratta di un vero e proprio trattato di storia delle religioni.

Dopo l'esposizione del mito di Osiride (capp. 12-19), il solo che sia pervenuto fino a noi, Plutarco affronta la teologia osirica. Si sofferma dapprima sull'interpretazione storica del mito, allo scopo – in realtà – di respingere le teorie di Evemero (capp. 22-24). L'evemerismo, che vedeva negli dei il semplice risultato dell'apoteosi di uomini illustri, aveva infatti diffuso nel mondo greco-romano una corrente secolarizzante, nefasta agli occhi del teologo di Cheronea. In seguito, il nostro autore, sviluppando la teologia demonica, colloca l'esegesi del mito sul terreno del pensiero greco (capp. 25-31). Poi passa in rassegna e confuta diverse esegesi non platoniche. La simbologia naturista, fondata su un'esegesi astrale che vede in Osiride un principio cosmico, dà a Plutarco l'occasione di pronunciarsi su diversi problemi (capp. 32-44): Osiride come dio del Nilo, della fecondità e della vegetazione; il sincretismo Osiride-Dioniso; osirismo e orfismo; l'opposizione allo stoicismo e all'epicureismo[3]. Ora è tutto pronto per la presentazione di una interpretazione platonica del mito. A partire dall'elaborazione di questa esegesi dualista e iniziatica, Plutarco sarà portato a occuparsi delle diverse dottrine dualiste (capp. 45-56). Il nostro scopo è quello di esaminare il dualismo alla luce del *De Iside et Osiride* di Plutarco, storico e teologo[4].

[2] J. Hani, *La religion égyptienne...*, cit., p. 9.

[3] Cfr. *ibid.*, pp. 142-181; J. Ries, *Osirisme et monde hellénistique*, coll. «Information et Enseignement» 12, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1980, pp. 47-71.

[4] Per il testo del *De Iside et Osiride* si può fare riferimento a: *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, rec. Bernardakis, Teubner, Leipzig 1888-1896, seconda edizione del *De Iside et Osiride* a

## Il dualismo, i suoi fondamenti, la sua formazione

Nell'affrontare lo studio del dualismo, Plutarco comincia con il rifiutare la soluzione epicurea, che pone i principi primi dell'universo nei corpi inanimati, e la soluzione stoica, che pensa di poter stabilire una sola ragione all'origine di tutto (cap. 45, 369A). Nel dibattito, il nostro autore abbandona il piano dell'esegesi storica, fisica, astrale, per passare a quello teorico. Non si tratta di opporre gli esseri gli uni agli altri ma, più semplicemente, di collocare l'antagonismo al livello dei principi (cap. 45, 369B). Plutarco afferma la grande antichità della dottrina dualista. Nonstante l'origine anonima, la ritroviamo da un lato presso i fondatori delle sacre conoscenze e dall'altro presso i legislatori, due categorie di autorità sociali. Di forte e duraturo successo, il dualismo viene ripreso dai filosofi e dai poeti, impregnando così discorsi, tradizioni, riti iniziatici e sacrifici cultuali dei barbari come dei Greci (cap. 45, 369B-C).

Plutarco rifiuta di ammettere la spiegazione di Omero, che metteva ai piedi di Zeus due botti, piene l'una dei mali e l'altra dei beni che il signore dell'Olimpo avrebbe distribuito a suo piacimento (*Iliade*, XXIV, 525-534). Guardando da un lato all'esperienza comune, πολλά καὶ μεμιγμένα κακοῖς καὶ ἀγαθοῖς, e basandosi dall'altro sul principio filosofico della causalità, egli fornisce una formulazione generale del principio dualista:

> Tutto ci accade a partire da due principi opposti, due forze contrarie, una delle quali ci guida a destra e in linea retta, e l'altra ci riporta indietro e ci spinge ad andare a ritroso (cap. 45, 369D).

Per sostenere questa dottrina, Plutarco ne tratteggia una interessantissima sintesi storica.

cura di W. Sieveking, 1928; T. HOPFNER, *Plutarch über Isis und Osiris*, Orientalisches Institut, Prag 1940-1941, ristampa Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967: testo greco parziale, commento dell'insieme; PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, a cura di J.G. Griffiths, University of Wales Press, Cardiff 1970, edizione critica del testo greco, tr. ingl. e commento; per la tr. fr., PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, a cura di M. Meunier, L'Artisan du Livre, Paris, 1924[3], ristampa Paris 1979. Salvo indicazione contraria citeremo il testo francese della traduzione di Meunier.

## 2. *Il dualismo iranico visto da Plutarco*

### Il principio dualista

Dopo aver rilevato, all'inizio del capitolo 46, che i più grandi e illuminati saggi professavano il dualismo, il nostro autore sviluppa la spiegazione zoroastriana:

> Gli uni, infatti, pensano che esistano due dèi, impegnati in qualche modo in attività rivali, l'uno dei quali è creatore del bene e l'altro del male. Alcuni riservano il nome di Dio al principio migliore, e chiamano Demone quello più malvagio. È la dottrina del mago Zoroastro, vissuto, si dice, cinquemila anni prima della guerra di Troia. Chiamava Ormazd il principio del bene e Ahriman il principio del male. Aggiungeva che, tra le cose sensibili, Ormazd somigliava in particolare alla luce, e Ahriman, al contrario, era simile all'ignoranza e alle tenebre. Diceva anche che Mithra si trovava a metà tra questi due principi, e da qui viene il fatto che i Persiani danno a Mithra il nome di *Mesites* o Mediatore (cap. 46, 369D-E).

La dettagliata descrizione del dualismo mazdeo riempie due capitoli del *De Iside* (capp. 46-47) e, secondo J. Hani, si spiega con la preoccupazione del Cheroneo di fondare su basi teologiche la sua spiegazione dualista dell'universo e della demonologia che vi si ricollega[5]. Di Ζωροάστρης Plutarco dice poco. Della datazione di cinquemila anni prima della guerra di Troia e dei seimila anni prima di Platone si parla nella cronologia iranica in riferimento all'esistenza celeste di Zoroastro prima della sua incarnazione[6]. Secondo Benveniste, i discepoli di Platone dividevano in due il Grande Anno di dodicimila anni: Zoroastro nacque all'inizio del primo periodo, mentre Platone, sua reincarnazione, nacque all'inizio del secondo periodo[7].

### Teogonia e cosmogonia dualiste

Nella notizia dei capitoli 46 e 47 Hani rinviene una teogonia, una cosmogonia, una liturgia e un'escatologia[8].

[5] J. HANI, *Plutarque en face du dualisme iranien*, «Revue des Études grecques», 77, Paris 1964, pp. 491-525. Cfr. anche M.E.D. PHILLIPS, *Plutarque interprète de Zoroastre*, in *Actes du 8e Congrès Budé*, cit., pp. 506-511.

[6] J. HANI, *Plutarque*..., cit., p. 491.

[7] E. BENVENISTE, *The Persian Religion according to the chief Greek Texts*, Geuthner, Paris 1929, pp. 16-21.

[8] J. HANI, *Plutarque*..., cit., pp. 493-509.

Nella sua teogonia, Plutarco chiama in causa tre divinità: Ormazd, il principio del Bene, che somiglia alla luce; Ahriman, il principio del Male, simile all'ignoranza e alle tenebre; Mithra, *Mesites*. Quest'ultimo sarebbe così chiamato in quanto giudice, poiché, come ci insegna una tradizione tramandata da Eznik di Kolb, nel corso della lotta tra Ormazd e Ahriman Mithra fu chiamato a redigere un contratto che regolasse il loro conflitto. Nella triade che sembra corrispondere ai tre piani cosmici (cielo, spazio intermedio e inferi), Mithra rappresenta il mediatore cosmico tra la luce e le tenebre. Questo testo di Plutarco tenta di armonizzare una duplice tradizione iranica: da un lato una tradizione arcaica precedente a Zoroastro in cui si ritrova la coppia sovrana aria Varuṇa-Mithra, e dall'altro la tradizione zoroastriana che ha ridotto l'importanza del ruolo di Mithra, divenuto uno *yazata* creato da Ormazd.

All'inizio del capitolo 47 (369F), Plutarco descrive nei dettagli la teogonia dualista enunciata nel capitolo 46 (369E). Parla dapprima del mito cosmogonico iranico del combattimento tra Ormazd e Ahriman, tra la luce e le tenebre. Successivamente, mostra che la teogonia delle origini è progredita in una direzione rigorosamente dualista:

> Ormazd creò sei dèi: il primo è il dio del Buon Spirito, il secondo quello della Verità, il terzo quello del Buon Governo. Degli altri tre, uno è il dio della Sapienza, l'altro quello della Ricchezza e il terzo, infine, è autore del Piacere che accompagna le belle azioni. Ma Ahriman creò da parte sua un numero uguale di esseri, che sono per così dire gli antagonisti di questi[9] (cap. 47, 370A).

In questa seconda fase della teogonia vediamo comparire le sei Entità divine, i benefici Immortali che sono gli Arcangeli di Ormazd, chiamati *Amesha Spentas* nel mazdeismo. Ahriman oppone loro le sei Entità antagoniste (ἀντιτέχνους) di cui parlano i documenti mazdei.

Plutarco è a conoscenza di una terza fase della teogonia, nel corso della quale Ormazd e Ahriman creano ciascuno ventiquattro dèi destinati a scontrarsi.

> Avendo poi creato altri ventiquattro dèi, egli (Ormazd) li pose in un uovo. Ma poiché anche Ahriman aveva prodotto una numero uguale di dèi, questi ultimi bucarono l'uovo, sicché i mali si mescolarono ai beni (cap. 47, 370A).

[9] Traduzione in *ibid.*, p. 496.

Gli iranisti si trovano in difficoltà circa questa terza fase della teogonia dualista. Nel mazdeismo, infatti, non si conoscono ventiquattro *yazata* o *daevas*. Nei loro lavori recenti, Hani[10] e Griffiths[11] si accontentano di menzionare due soluzioni: quella di Darmesteter, che somma le due classi di divinità create rispettivamente da Ormazd e Ahriman per arrivare alle trenta divinità che presidiavano ai giorni del mese; e quella di Cumont, che pensa ad un influsso delle ventiquattro stelle della cosmologia babilonese. Quanto al mito dell'uovo cosmico, Hani opta per un'interpretazione zurvanita che paragona il cosmo a un uovo posto sotto la protezione di Zurvan, il Tempo[12]. Griffiths[13] propone due spiegazioni: da una parte un parallelo del *Bundahishn* (III, 13), citato da Windischman, dove si parla di Ahriman che buca l'uovo cosmico; dall'altra un'iscrizione mitriaca romana, pubblicata da Cumont e da Vermaseren, che identifica Mithra a Phanes, il dio della cosmogonia orfica che ha il compito di rompere l'uovo cosmico. In questo caso, Plutarco si troverebbe in presenza di una tradizione che opera una sintesi tra il mitraismo e l'orfismo.

La teogonia dualista si ripercuote sulla cosmogonia. Plutarco ne sottolinea un elemento relativo alla seconda fase cosmogonica:

> Ormazd, avendo triplicato la propria statura, si pose a una distanza dal sole uguale a quella che separa questo astro dalla terra e ornò il cielo di stelle; diede a una di esse, Sirio, la preminenza su tutte e la stabilì come custode e sorvegliante[14] (cap. 47, 370A).

Se questo testo di Plutarco, preso a sé, è chiaro, la sua esegesi nel contesto della religione iranica non è tuttavia agevole. Hani menziona due spiegazioni: quella di Moulton e quella di Benveniste[15]. Moulton prende in considerazione l'interpretazione fatta dal Cheroneo del mito iranico di Yima, l'Uomo Primordiale che triplicò la superficie della terra, divenuta troppo piccola[16]. E. Benveniste pensa piuttosto al regno celeste, che secondo l'Avesta è suddiviso in tre regioni sovrapposte: la regione del Buon Pensiero, la

[10] *Ibid.*, pp. 499-500.
[11] J.G. GRIFFITHS (a cura di), *De Iside...*, cit., pp. 477-478.
[12] J. HANI, *Plutarque...*, cit., p. 500.
[13] J.G. GRIFFITHS (a cura di), *De Iside...*, cit., p. 478.
[14] Traduzione in HANI, *Plutarque...*, cit., p. 498.
[15] *Ibid.*, pp. 498-499.
[16] J.H. MOULTON, *Early Zoroastranism*, Williams & Norgate, London 1913 (ristampa Philo Press, Amsterdam 1972), p. 402.

regione della Buona Parola e la regione della Buona Azione. Si tratta di tre tappe della via della salvezza, prodotte da emanazioni uscite dal corpo di Ormazd, che è essenza luminosa simboleggiata dalla volta celeste[17]. Benveniste vede in queste emanazioni una dottrina zurvanita, dal momento che il dio Zurvan è assimilato al cielo stellato. La dottrina delle emanazioni delle Grandezze del Regno della Luce si ritrova nel manicheismo[18]. Quanto a Sirio, si tratta dell'adattamento plutarchiano di Tištrya, il magnifico e glorioso astro di Ahura Mazdā (*Yasht*, 8, 44).

Una seconda ripercussione della teogonia dualista sulla cosmogonia si trova nella classificazione degli animali e delle piante:

> Essi (i Persiani) pensano che alcune piante appartengano al Dio buono e altre al Genio malvagio. Lo stesso per gli animali: essi ritengono che i cani, gli uccelli e i porcospini appartengano al Dio buono, i ratti d'acqua, invece, al Genio perverso. Considerano inoltre beato l'uomo che ha ucciso un gran numero di questi ultimi[19] (cap. 46, 369F).

Gli iranisti hanno insistito circa l'esattezza di quanto Plutarco qui riferisce[20]. La tradizione avestica ci mostra Ahura Mazdā come creatore del bove, delle acque, delle piante, dell'avvoltoio, del cane, del castoro, del gallo. Ahriman, invece, è creatore dei rettili, degli scorpioni, del lupo, del serpente. Agli occhi di Plutarco, questa classificazione degli animali e delle piante è una semplice applicazione pratica della teogonia dualista.

## Liturgia ed escatologia dualiste

Il *De Iside* fornisce scarse informazioni sulla liturgia. Il suo autore scrive che Zoroastro ha prescritto dei sacrifici di preghiere e azioni di grazie in onore di Ormazd, e, per Ahriman, cerimonie lugubri destinate a stornare i mali (cap. 46, 369F). Plutarco non dice praticamente nulla sul culto di Ormazd. Si limita invece a descrivere molto brevemente una di queste lugubri cerimonie, ossia il sacrificio apotropaico fatto ad Ahriman:

[17] E. BENVENISTE, *The Persian Religion*..., cit., p. 95.

[18] J. RIES, *Le dialogue gnostique du salut dans les textes manichéens coptes*, in *Miscellanea in honorem Josephi Vergote*, Departement Orientalistiek, Leuven 1975, pp. 509-520.

[19] Traduzione in J. HANI, *Plutarque*..., cit., p. 501.

[20] *Ibid*., p. 501; M.E.D. PHILLIPS, *Plutarque interprète de Zoroastre*, cit., pp. 509-510.

> Essi (i Persiani) pestano in un mortaio un'erba chiamata *omomi*, e invocano nel mentre Ade e le tenebre. In seguito, dopo aver mescolato a quest'erba il sangue di un lupo sgozzato, vanno a gettare questo miscuglio in un luogo in cui il sole non penetra[21] (cap. 46, 369E).

Il sacrificio del lupo, animale ahrimaniano, è attestato in Asia Minore, il paese dei Magi occidentali. Plutarco ci presenta qui un rito demoniaco, un sacrificio agli dèi ctoni noto ai Greci, in orrore presso i mazdaici ortodossi, che condannano il culto di Ahriman. Secondo Hani, che si rifà a Cumont e Benveniste, abbiamo a che fare con i Magusei, i Magi non ortodossi influenzati dalla magia babilonese[22]. Plutarco si accontenta di scegliere nella propria documentazione i dati utili per mostrare il dualismo liturgico: da un lato il sacrificio offerto a Ormazd, dall'altro il sacrificio presentato ad Ahriman.

Nella stessa ottica, il *De Iside* presenta la dottrina escatologica:

> Verrà un tempo, segnato dal destino, in cui Ahriman, dopo aver portato la peste e la carestia, verrà necessariamente del tutto annientato da questi flagelli e scomparirà. La terra sarà una pianura uniforme; non vi sarà più che un unico tipo di vita, una sola forma di governo per gli uomini, che saranno felici e parleranno tutti la stessa lingua. Teopompo ci dice, secondo i Magi, che alternativamente, per tremila anni, i due principi dominano e sono dominati, ma che per altri tremila anni si combattono, si fanno la guerra e distruggono le loro rispettive creazioni. Alla fine, Ade sarà distrutto, gli uomini saranno beati, non avranno più bisogno di nutrimento e non proietteranno più ombra. Il dio che avrà compiuto tutte queste cose cesserà di agire e si riposerà per un lasso di tempo, di poco conto per un dio, ma per un uomo equivalente alla durata del sonno[23] (cap. 47, 370B-C).

Questo testo, chiaramente ispirato a due fonti, mostra che Plutarco, preoccupato di dimostrare l'universalità del dualismo, non cerca di armonizzare la propria documentazione. Ognuna delle due fonti parla dell'annientamento finale di Ahriman e della comparsa di un mondo nuovo, quello dei beati. Nel documento di Teopompo si parla di novemila anni: tremila per il regno di Ormazd, tremila per Ahriman, tremila di lotta tra i due, cioè il tempo della mescolanza. Questi dati si ritrovano nel *Bundahishn* (I, 20).

[21] Traduzione in J. Hani, *Plutarque*..., cit., p. 503.
[22] *Ibid.*, pp. 504-505.
[23] Traduzione in J. Hani, *ibid.*, p. 506.

Per quanto riguarda l'escatologia propriamente detta, come sottolinea Hani[24], il *De Iside* ci presenta quattro fasi. La prima è costituita dall'apparizione dei segni della fine del mondo, un'idea tipicamente mazdaica. La seconda fase è l'annientamento di Ahriman. La terza fase è il rinnovamento del mondo: la scomparsa delle montagne, opera di Ahriman, e la scomparsa dell'ombra, opera del demonio che offusca il bagliore della luce di Ormazd. Su questa ἀνάπαυσις di Dio gli iranisti si mantengono molto cauti, chiedendosi quale ne sia il significato.

## Il senso dell'impostazione di Plutarco

Non ci soffermeremo sull'importante questione delle fonti del Cheroneo. Questa ricerca è stata compiuta da Hani, che ha magistralmente sottolineato da una parte le debolezze e le lacune dell'esposizione e dall'altra l'importanza di questa documentazione, la più completa, dal punto di vista teologico, di tutte quelle che ci ha lasciato l'Antichità classica[25].

Qual è la religione iranica presentata da Plutarco? Numerosi iranisti vi vedono il mazdeismo ortodosso. È l'opinione di Bidez, di F. Cumont, di Nyberg, di J. Duchesne-Guillemin, che sottolineano in particolare l'opposizione tra θέος e δαίμων, che corrisponde alla distinzione avestica tra *yazata* e *daeva*. E. Benveniste, invece, ritiene che abbiamo a che fare con una presentazione dello zurvanismo[26]. Ne è convinto anche H. Michaud, che crede di trovare a Qumrān delle argomentazioni complementari[27]; ivi, sia il principe delle luci che l'angelo delle tenebre sono sottomessi al Dio onnisciente, il cui modello iranico è Zurvan, indicato nel testo di Plutarco con l'espressione χρόνος εἱμαρμένος. J. Hani pensa che, «se è impossibile rifiutare definitivamente la tesi zurvanita, non è nemmeno possibile difenderla in modo perentorio»[28].

J. Hani mette inoltre in evidenza la portata e l'influenza del dualismo iranico sul pensiero di Plutarco. Restiamo nella linea tradizionale dell'ellenismo[29]. L'Oriente e la Grecia sono messi a confronto: quest'ultima ha

[24] *Ibid.*, p. 507.

[25] *Ibid.*, pp. 509-514.

[26] E. Benveniste, *Persian Religion...*, cit., p. 113; Id., *Un rite zervanite chez Plutarque*, «Journal Asiatique», Paris 1929, pp. 287-296.

[27] H. Michaud, *Un mythe zervanite dans un des Manuscrits de Qumrân*, «Vetus Testamentum», v, Leiden 1955, pp. 137-147.

[28] J. Hani, *Plutarque...*, cit., p. 518.

[29] *Ibid.*, pp. 519-521.

subito l'influsso del pensiero iranico. Tuttavia, il punto di partenza di questo confronto è Platone, che fu il primo a interessarsi direttamente del dualismo mazdaico, di cui integrò una serie di elementi nel proprio pensiero. Plutarco resta fedele a questo metodo. La sua esegesi del mito osirico sarà di tipo platonico (cap. 56, 373A-F) e verrà introdotta dall'esposizione del dualismo mazdaico nei capitoli 46 e 47 del *De Iside*. Questa descrizione appare chiara alla luce del contesto filosofico e psicologico del teologo di Cheronea: si tratta della soluzione del problema del bene e del male alla luce del dualismo platonico. Ammettendo un principio del male, si libera il principio del bene da ogni responsabilità nei confronti del male.

La mancanza di una sintesi della vasta documentazione sul dualismo mazdeo raccolta da Plutarco nei capitoli 46 e 47 del *De Iside* si spiega con lo scopo del suo autore: ricordare l'universalità del dualismo sul piano dei principi. «Ciò che voleva era mostrare la continuità del dualismo nelle diverse tradizioni, da Zoroastro ai Caldei, ai Greci, a Omero, ai presocratici, per arrivare infine alla formulazione platonica». Ora, da questo punto di vista, Plutarco persegue decisamente il suo obiettivo, quello cioè di «conciliare la teologia degli Egizi con questa filosofia» (cap. 48, 371A)[30].

## *3. I Due principi simboleggiati da Osiride e Seth*

L'esame delle dottrine dualiste mazdee (capp. 46-47), caldee e greche (cap. 48) porta Plutarco al cuore della trattazione. Ora può affrontare l'esegesi dualista del mito osirico. Ai suoi occhi, divinità come Osiride, Iside e Tifone sono simboli. Di conseguenza, l'esegesi del mito non deve essere né evemenerista né naturalista né astrale, poiché queste divinità non sono elementi fisici, ma sono principi.

### Lo schema dualista Osiride-Seth

#### *a) Osiride, principio dell'ordine e del bene*

> In effetti, l'origine e la composizione del mondo è il prodotto della mescolanza di due forze contrarie, che non sono certo parimenti potenti, ma delle quali prevale la migliore. La completa scomparsa del principio del male è impossibile,

[30] Id., *La religion égyptienne...*, cit., p. 234. Nel quadro di questo intervento non è possibile procedere all'analisi della notizia che Plutarco dedica al dualismo presso i Caldei e presso i Greci (*De Iside*, cap. 48, 370C-D-E-F, 371A).

> dal momento che è esso profondamente impiantato nel corpo e nell'anima del mondo, ed in costante nonché ostinata lotta con il principio del bene. In tale anima del mondo, l'intelligenza e la ragione, ossia la guida e il sovrano signore di tutto ciò che di eccellente vi viene compiuto, è Osiride. E nella terra, nel vento, nell'acqua, nel cielo e negli astri, tutto ciò che è regolato, costante, salutare, in rapporto alle stagioni, alle temperature e alle periodicità, tutto questo dipende da Osiride, che lo manifesta sotto una forma sensibile (cap. 49, 371A-B).

Onde dimostrare la profonda verità, dal punto di vista egittologico, di questa descrizione di Osiride, J. Hani ha raccolto ua serie di testi provenienti dalle diverse epoche della storia dell'Egitto[31]. Osiride è il grande benefattore degli uomini, colui che, all'epoca delle dinastie divine, è succeduto a suo padre Geb sul trono dei due Egitti. Come tutti i Greci, Plutarco era impressionato dal ruolo civilizzatore di Osiride (cap. 13, 356A-B), che nel nostro testo appare come il dio universale. Questa dottrina è presente fin dal Medio Regno, poiché si parla di Osiride come del «re degli dèi», del «sovrano di tutti gli dèi». Nel Nuovo Regno si afferma la regalità universale di Osiride, e nel rituale delle feste di Khoiak leggiamo: «Osiride, ... dio grande ... signore del cielo, della terra, degli inferi, dell'acqua, delle montagne, di tutto ciò che il sole cinge nella sua corsa»[32].

Plutarco ci dice che «da lui dipende (ἀπορροή), come un'immagine di se stesso (εἰκών), tutto ciò che è regolato (τεταγμένον), costante (καθεστηκός) e salutare (ὑγίαινον)[33]. Osiride regna dunque sull'universo per stabilirvi l'ordine, secondo il principio fondamentale del pensiero egizio, che vede in Maāt la personificazione dell'ordine e della giustizia. Nei *Testi delle Piramidi*, in un papiro del Louvre e nella *Sapienza di Ptahhotep*, Osiride viene chiamato «il signore di Maāt»[34]. Gli Egizi hanno sempre visto nell'ordine un elemento divino. La regalità osirica deve conservare quest'ordine stabilito al momento della creazione.

### *b) Seth, principio del caos*

> Tifone, al contrario, è tutto ciò che nell'anima del mondo vi è di appassionato, di sovversivo, di irragionevole e di impulsivo e tutto ciò che si trova di perituro e di nocivo nel corpo dell'universo. Tutti i disordini cui danno luogo le irregolarità e

[31] J. HANI, *La religion égyptienne...*, cit., pp. 236-237.

[32] *Ibid.*, p. 236. Hani cita qui la documentazione raccolta da Chassinat e Sauneron.

[33] Traduzione in *ibid.*, p. 235; in conformità al testo greco, J.G. GRIFFITHS (a cura di), *De Iside*, cit., cap. 49, 370B, p. 196.

[34] J. HANI, *La religion égyptienne...*, cit., pp. 236-237.

> le intemperie delle stagioni, le eclissi di sole, le eclissi di luna, sono come le sortite e le manifestazioni di Tifone. Lo dimostra il nome *Seth* conferito a Tifone, che significa *forza opprimente e vincolante*, e spesso vuole anche dire rovesciamento, salto all'indietro (cap. 49, 371B).

Plutarco concentra su Tifone-Seth l'insieme delle potenze del caos. Al testo che abbiamo appena citato pare opportuno infatti collegare alcuni passi dei capitoli 51 e 55, in cui Seth viene dichiarato fautore del disordine. È autore di ciò che è contrario all'ordine, alla luce, alla misura; provoca la siccità, i venti; è una potenza irregolare e indeterminata che crea il disordine (cap. 51, 372A). Seth è anche la causa dei terremoti e delle tempeste devastatrici (cap. 55, 373D). J. Zandee ha analizzato questo *Sturmgott*, mostrando come nella tradizione egizia Seth sia sinonimo di collera, di tempesta, di disordine, insomma, l'autore del male[35]. È nel corso dell'epoca ellenistica che Seth divenne infine il dio malvagio al quale si riservavano gli epiteti più ingiuriosi[36].

*c) Necessità del principio sethiano*

Platonico convinto, Plutarco ritiene che il principio malvagio sia intrinseco al mondo. Lo afferma all'inizio del capitolo 49 (371A). Nel mito osirico mette perciò in evidenza il ruolo di Iside, che non annientò Seth dopo aver trionfato su di lui.

> Quando Iside, a sua volta, ebbe recuperato Osiride ed ebbe attivato la crescita di Horus incrementando le sue forze tramite le esalazioni, le nebbie umide e le nubi, allora trionfò su Tifone, ma non lo fece perire. In qualità di Dea sovrana della terra, non volle permettere l'annientamento completo di ciò che si oppone all'umido; si accontentò di slegarlo, di lasciarlo andare, desiderosa innanzitutto di conservare l'ordine del mondo, poiché l'universo non sarebbe affatto completo se il principio igneo facesse difetto e scomparisse (cap. 40, 367A).

Il teologo di Cheronea si mostra attento alla complementarità delle forze nella struttura del cosmo. Ne abbiamo la prova nel capitolo 55 (373D), dove Plutarco ci dice che quando il *Logos* organizzò ogni cosa stabilì l'armonia facendola risultare da forze opposte. Il *Logos*, fa notare Hani, è il dio Thot: quindi Plutarco, in presenza di una fonte ermetica che lo rappresenta come il dio cosmico universale, la utilizza perché Thot, nell'Epoca Bassa, è

[35] J. ZANDEE, *Seth als Sturmgott*, «Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde», 90, Leipzig 1963, pp. 147ss.

[36] J. HANI, *La religion*..., cit., p. 239.

il dio del verbo, della parola creatrice. In definitiva, i principi del dualismo simboleggiati da Osiride e Seth trovano fondamento nel mito arcaico egizio del conflitto tra Horus e Seth. Questo fa dire ad Hani che il dualismo Osiride-Seth non è modellato sul dualismo iranico, ma costituisce uno degli elementi fondamentali dell'antica teologia egizia, che Plutarco attualizza per mezzo di un rivestimento platonico[37].

## La tripartizione Osiride-Iside-Horus

Dopo aver lungamente dissertato sugli animali e sui simboli osirici e sethiani (capitoli 50 e 51), Plutarco si interessa in modo più particolare delle tre divinità isiache, Iside (cap. 53), Osiride (cap. 54) e Horus (capp. 54-55), giungendo, nel capitolo 56, a un tentativo di adattamento dello schema platonico alla triade osirica.

> La natura più perfetta e più divina si compone dunque di tre principi, che sono l'intelligenza, la materia e il prodotto della loro unione, il mondo organizzato, come lo chiamano i Greci. Platone è solito designare l'intelligenza con i nomi di idea, di modello, di padre; la materia con quelli di madre, di nutrice, di base e sede della generazione, e il risultato della loro unione lo definisce il discendente e il generato ... (cap. 56, 373F).

> Allo stesso modo, si deve considerare Osiride come il primo principio, Iside come la sostanza che ne riceve gli influssi e Horus come l'effetto che risulta dall'uno e dall'altra ... (cap. 56, 474A).

Il teologo di Cheronea cerca delle prove tratte dall'onomastica divina a fondamento di tale adattamento degli dèi egizi allo schema platonico. Horus viene assimilato a Min, Iside alla dea primordiale che verrà fecondata da Osiride.

Il duplice schema cosmologico, quello di Osiride-Seth da un lato e quello di Osiride-Iside-Horus dall'altro, consente a Plutarco di compiere un'esegesi platonica delle diverse fasi del mito. Inizia mostrando che la triade divina esprime il processo indefinito della creazione del mondo a partire dal Primo Principio. Nell'esegesi plutarchiana si crea una miscela di dottrine

[37] *Ibid.*, p. 241. H. Frankfort, *La royauté et les dieux*, Payot, Paris 1951, ha molto insistito sul conflitto Horus-Seth, visto come conflitto cosmologico. H. Te Velde, *Seth, God of Confusion*, Brill, Leiden 1967, ha sviluppato il tema dell'antico dualismo Horus-Seth e la sua importanza per la regalità sui due paesi.

platoniche e di verità teologiche egizie. Assistiamo quindi all'introduzione del platonismo nella teologia osirica. È opera di Plutarco? J. Hani pensa che nell'alto clero d'Egitto ci fossero sacerdoti imbevuti di platonismo. È possibile che Plutarco abbia incontrato ad Alessandria alcuni esegeti platonici del mito osirico che collocavano l'osirismo con il dionisismo mistico. Non gli restava che fare proprie queste esegesi per elaborare la sua teologia osirica, facendo del platonismo il punto di convergenza di tutte le interpretazioni[38].

### 4. *Plutarco testimone di una mitologia gnostica?*

L'influsso del platonismo sull'esegesi plutarchiana del mito di Osiride e di Iside è evidente. È con lo sguardo di un platonico che il teologo di Cheronea guarda ai dualismi mazdeo, caldeo e greco. Dopo aver fatto di Osiride il principio del bene e di Seth il principio del male, egli utilizza, accanto allo schema dualista, la tripartizione platonica «intelligenza-materia-mondo organizzato» per spiegare la triade Osiride-Iside-Horus. Analizzando i suoi diversi approcci esegetici al mito, ci si può legittimamente porre una domanda: Plutarco non è forse anche il testimone di una mitologia gnostica?

#### Elementi di mitologia gnostica

Un'indagine sulle relazioni letterarie che uniscono il movimento gnostico e la letteratura teosofica propagata in Egitto in epoca tolemaica e romana è stata fatta da L. Cerfaux in occasione della settimana egittologica di Bruxelles del 1935. Il titolo della comunicazione che il maestro lovaniense dedica allo studio del capitolo 53 del *De Iside* è: *Un thème de mythologie gnostique dans le* De Iside et Osiride *de Plutarque*[39].

> Iside è dunque la natura considerata come donna e atta a ricevere ogni generazione. È in questo senso che Platone la chiama 'nutrice' e 'colei che contiene tutto'. Nella maggior parte dei casi viene chiamata 'dea dai nomi innumerevoli', poiché la divina Ragione la porta a ricevere tutte le specie di forme e di apparenze. Ha un amore innato per il primo principio, per il principio che esercita su tutto un potere supremo, e che è identico al principio del bene; lo desidera, lo persegue, rifuggendo e respingendo ogni contatto con il principio del male.

[38] J. Hani, *La religion...*, cit., pp. 242-252.

[39] Cfr. il riassunto di questa comunicazione in «Chronique d'Égypte», 11, Bruxelles 1936, pp. 42-43.

> Benché sia per l'uno come per l'altro materia e habitat, in sé essa propende sempre verso il principio migliore; si offre ad esso per essere fecondata, affinché semini nel suo seno ciò che da esso emana e gli assomiglia. Essa gioisce di tale semenza e sussulta di gioia quando si sente gravida e colma di germi creatori. Ogni generazione, infatti, è immagine, nella materia, della sostanza fecondante, e la creatura è prodotta a imitazione dell'essere che le dà la vita (cap. 53, 372E-F).

Monsignor L. Cerfaux ha compiuto l'analisi di questo *logos* teosofico isiaco, che descrive il mito dell'amore di Iside mirionima, la φύσις, la parte femminile della natura che si offre al Bene (Osiride) affinché generi in essa immagini del generatore. Habitat del principio del bene e del principio del male, Iside tende sempre, per sua natura, al principio migliore. Attraverso Iside, Plutarco spiega l'origine delle forme della materia che imitano l'essenza del dio supremo. Alla luce del capitolo 49, nel quale si incontrano la teologia egizia e il platonismo, l'elaborazione del capitolo 53 risulta assai chiara e comprensibile.

L. Cerfaux rileva che questo tema isiaco si ritrova nella letteratura gnostica. «Nel *Poimandrès* (§§ 12-15) ci appare collegato al mito della caduta che contraddistingue la figura dell'Anthropos, ma si trova in eccedenza rispetto a tale mito straniero e dunque del tutto riconoscibile. Nella *Korè Kosmou* (*Frammenti di Stobeo*, XXIII, §§ 10-13, edizione Scott) si trova al contrario allo stato puro, ma in forma spiritualizzata. È ancora riconoscibile nel mito valentiniano della Sophia (con una trasposizione che vuole mettere in evidenza l'idea di caduta). Si potrebbe anche scorgerlo nel mito dei Simoniani (Helène-Ennoia)»[40].

Dalla sua ricerca, che abbiamo potuto esaminare più da vicino grazie a degli appunti manoscritti trovati nei suoi archivi, il maestro lovaniense enuclea due conclusioni. Da una parte, la teosofia egizia dell'epoca ellenistica, fecondando i miti egizi con il platonismo, è già concretamente una gnosi. Dall'altra, per spiegare i caratteri della letteratura gnostica non si dovrebbe mai perdere di vista la forma letteraria dei suoi inizi, vale a dire il mito egizio spiegato attraverso l'allegoria filosofica. Il documento di Plutarco ci aiuta a comprendere come si è formata la mitologia della gnosi che sovrappone il mito alla filosofia. Non si abbandona il mito, ma lo si adatta progressivamente fino a giungere alla gnosi.

[40] Cfr. L. CERFAUX, *La gnose, essai théologique manqué*, «Irenikon», 17, 1940, pp. 3-20, ristampa in *Recueil Lucien Cerfaux*, I, Duculot, Gembloux 1954, pp. 263-278. Cfr. anche L. CERFAUX, *Influence des Mystères sur le Judaïsme alexandrin avant Philon*, «Le Muséon», 37, Louvain 1924, pp. 29-88, ristampa in *Recueil Lucien Cerfaux*, I, cit., pp. 65-112.

## Un sistema gnostico sorto da una teologia isiaco-platonica

A. Torhoudt ha cercato di compiere un passo ulteriore[41]. Al termine di un'analisi minuziosa dei capitoli 49, 53 e 54 del *De Iside*, l'autore mette ingegnosamente in evidenza un vero e proprio sistema gnostico, frutto di un'evoluta teologia isiaca. Tale sistema gnostico si troverebbe a metà strada tra l'isismo e la gnosi valentiniana, di cui del resto sarebbe una delle fonti. Tra Osiride, principio del bene, e Seth-Tifone, principio del male, si trovano due personaggi, il primo dei quali è Iside, intermediario per eccellenza tra il Dio supremo e il mondo. Da un lato è la Dea della natura fecondata da Osiride, che genera gli esseri a immagine del dio; dall'altro lato è la sapienza che aiuta gli uomini a raggiungere la salvezza. Il secondo intermediario è il Logos, figlio del Dio supremo, modello e demiurgo del mondo. In quanto *Logos spermatikos*, esso diviene immanente al mondo: è Horus il Giovane del mito egizio.

Secondo Torhoudt, all'esegesi del mito compiuta da Plutarco – o già dalla fonte utilizzata da questi – è sottesa una dottrina platonica della materia considerata come realtà esistente fin dall'origine e mossa da due anime, l'una malvagia e l'altra buona. Quest'ultima è il principio dell'ordine. Il teologo di Cheronea avrebbe attinto a una fonte in cui la teologia isiaca era già amalgamata alla teoria platonica. In questo modo, Torhoudt risuscita un sistema gnostico sorto da una teologia isiaco-platonica di Alessandria, e lo identifica come una delle fonti del valentinianismo: sarebbe la gnosi erudita di Alessandria, creazione della teosofia greco-egizia.

Quale fu l'accoglienza riservata alla tesi di Torhoudt? H.C. Puech critica all'autore la confusione delle idee e la fragilità delle ricostruzioni attraverso cui restituisce (o inventa *ex novo*) un sistema non altrimenti noto di gnosi isiaca a partire da una fonte alessandrina che dà per presupposta[42]. Tuttavia, Puech termina le sue osservazioni con questa riflessione, che lascia uno spiraglio alle ricerche: «L'origine egizia della gnosi di Valentino non avrebbe nulla di inverosimile e sono dispostissimo ad ammettere la realtà di uno gnosticismo pagano, anteriore ed esterno al cristianesimo»[43]. W. Theiler dal

[41] A. Torhoudt, *Een onbekend gnostisch systeem in Plutarchus De Iside et Osiride*, coll. «Studia Hellenistica» 1, Bibliotheca Universitatis, Leuven 1942. Alla fine dell'opera, Torhoudt ne fornisce un riassunto in francese: *Un système gnostique inconnu dans le De Iside et Osiride*, pp. 113-120.

[42] «Revue de l'histoire des religions», 132, Paris 1946, pp. 213-217; «Revue des Études grecques», 60, Paris 1947, pp. 509-511.

[43] «Revue de l'histoire des religions», cit., p. 216.

canto suo esprime delle riserve circa il metodo di ricostruzione utilizzato da Torhoudt, che a suo avviso rischia di sfociare in una costruzione *ex novo*. Theiler ritiene tuttavia che tale ricerca meriti di essere proseguita[44].

La tesi di Thorhoudt non ha smesso di suscitare reazioni contrastanti. J.G. Griffiths guarda con favore a questa ricerca[45]. Un'idea importante, nella ricostruzione di Plutarco, è quella secondo cui la materia proviene dall'errore, πλάνη. Ora, afferma Griffiths, questa idea si ritrova nel *Vangelo di Verità* (17, 14-17). Del resto, nell'*Apocrifo di Giovanni* il cosmo viene considerato come creazione imperfetta di Ialdabaoth, il figlio di Sophia[46]. Altri egittologi esprimono un giudizio più severo. È il caso di M. Malaise[47] e di J. Hani[48]. Quest'ultimo ritiene che la tesi di Torhoudt, che individua un sistema gnostico completo imperniato sulla caduta di Iside al di fuori del mondo trascendente, è inconciliabile con il resto del *De Iside*.

Negli archivi di Cerfaux abbiamo trovato alcuni appunti manoscritti relativi al lavoro di Torhoudt. Il maestro lovaniense si rallegra che, grazie a questa ricerca, si profili ai nostri occhi tutto un ambiente religioso posto ai confini tra la filosofia e la mitologia. In questo ambiente agiscono gli influssi reciprochi della mitologia, dello stoicismo, del platonismo e del neopitagorismo. D'altronde è interessante vedere qual è l'interazione tra il pessimismo da un lato e il mito e la filosofia dall'altro. Ai nostri occhi si delinea con maggiore chiarezza un nuovo aspetto dell'ambiente alessandrino immediatamente precedente all'arrivo del cristianesimo. Monsignor Cerfaux esprime tuttavia delle riserve. Egli non osa parlare di un sistema gnostico, ma preferisce affermare che si tratta di idee pregnostiche; sarebbe poi necessario evitare di far dire troppe cose al testo del *De Iside*.

### Dualismo e gnosi

Al termine di questa troppo breve presentazione del dualismo presente nel *De Iside* non è forse inutile sottolinearne alcuni aspetti che ritroviamo poi nella gnosi.

Plutarco compie due presentazioni della teogonia e della cosmogonia.

[44] W. THEILER, «Erasmus», 2, Bern 1949, pp. 396-399.

[45] J.G. GRIFFITHS (a cura di), *De Iside*, cit., p. 504.

[46] M. MALININE, H.C. PUECH, G. QUISPEL (a cura di), *Evangelium Veritatis*, Rascher, Zürich-Stuttgart 1956, f. IX, p. 17, 14-17; W.C. TILL, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berol. 8502*, Akademie Verlag, Berlin 1955, 38-39 (pp. 116-117).

[47] Cfr. M. MALAISE, *Isisme et Gnosticisme*, pp. 50-51 degli Atti del convegno *Gnosticisme et monde hellénistique*.

[48] J. HANI, *La religion*..., cit., pp. 251-252.

Lo schema centrale è uno schema dualista. In 46, 369D-E si fa riferimento ad una dottrina attribuita a Zoroastro, che parla di due θεοί, l'uno creatore (δημιουργός) del bene, l'altro creatore (δημιουργός) del male. Il primo viene chiamato θεός, il secondo viene chiamato δαίμων. Per Zoroastro il primo è Ormazd e somiglia alla luce; il secondo è chiamato Ahriman ed è simile alle tenebre e all'ignoranza (ἀγνοία). In 47, 369F Plutarco presenta gli dèi una seconda volta. Non si tratta più di enunciare dei principi, ma di una descrizione mitica (μυθώδη). Ormazd è sorto (γεγονώς) dalla luce più pura, Ahriman è sorto (γεγονώς) dalle tenebre. Essi sono in guerra l'uno contro l'altro. È il mito che ritroveremo nel manicheismo. A questo schema dualista si sovrappone in 46, 369F lo schema di una triade divina, con Mithra che diviene mediatore (μεσίτης) tra Ormazd e Ahriman. Chiaramente Plutarco non si ferma a questa seconda tradizione iranica, ma sviluppa la visione agonistica del mondo. In una prima fase del combattimento, Ormazd e Ahriman creano ciascuno sei divinità; in una seconda fase ne aggiungono rispettivamente ventiquattro. La lotta tra i due schieramenti divini prosegue sino a sfociare nell'incidente della mescolanza tra bene e male, provocato dall'attacco dei ventiquattro dèi di Ahriman contro gli dèi di Ormazd (cap. 47, 370A-B). Troviamo qui lo schema del mito centrale del manicheismo.

Nella sua notizia sull'escatologia dualista, Plutarco si ispira a due fonti. Una prima fonte insiste sul destino, χρόνος εἱμαρμένος (cap. 47, 370). Si tratta della visione di un mondo purificato dopo l'annientamento e la scomparsa di Ahriman. E. Benveniste e J. Michaud pensano a una fonte zurvanita. È anche l'opinione di G. Widengren, secondo cui «il testo di Plutarco contiene elementi, sia teologici che di carattere rituale, che si ritrovano più tardi nei testi sassanidi e che possiamo considerare come le basi dello zurvanismo»[49]. La guerra tra Ormazd e Ahriman, l'assalto contro il cielo, il mescolamento (m. p. *gumečišn*), la disfatta finale di Ahriman, sono dottrine centrali dello zurvanismo e verranno riprese e sviluppate da Mani[50].

Quanto alla sua seconda fonte, Plutarco dice a chi si riferisce: si tratta di Teopompo di Chio. Il testo (cap. 47, 370B-C) parla dell'alternanza tra il potere di Ormazd e il potere di Ahriman, seguita dalla vittoria di Ormazd, che potrà entrare nel riposo. Il tema della ἀνάπαυσις è un tema gnostico[51].

[49] G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, Payot, Paris 1968, p. 248 [orig. *Die Religionen Irans*, Kohlhammer, Stuttgart 1965].

[50] J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Ormazd et Ahriman*, PUF, Paris 1953, pp. 118-134: G. WIDENGREN, *Les religions...*, cit., pp. 244-252.

[51] Cfr. P. VIELHAUER, 'Ἀνάπαυσις. *Zum gnostischen Hintergrund des Thomas-Evangelium*, in APOPHORETA. *Festschrift Ernst Haenchen*, Topelmann, Berlin 1964, pp. 281-299.

Nel *Vangelo di Tommaso*, al logion 50, la ἀνάπαυσις è il segno del Padre. Questo logion presenta diversi elementi che trovano corrispondenza con il *Kephalaion* 65 di Mani (163, 28-31): i figli di luce e i figli delle tenebre[52]. Il riposo sembra essere considerato come una caratteristica del regno gnostico[53]. Circa questa fonte Cumont suggerisce che Plutarco potrebbe aver conosciuto Teopompo grazie a una compilazione di epoca alessandrina[54]. Se questa ipotesi risultasse vera, avremmo un nuovo dato interessante sulle idee pregnostiche nella documentazione del *De Iside* di Plutarco.

Al termine di questa breve comunicazione sul dualismo alla luce del *De Iside* di Plutarco, ci resta da fare un'ultima considerazione. Nel teologo di Cheronea i nostri contemporanei vedono sempre più uno storico delle dottrine religiose e filosofiche, un testimone privilegiato dell'inizio della nostra era. Grazie ai suoi scritti possiamo conoscere meglio il fermento di idee presente nel mondo mediterraneo al tempo in cui, essendo già avvenuto l'incontro tra Occidente ed Oriente, entra in scena il cristianesimo. In quella stessa epoca e in quello stesso contesto lo gnosticismo comincia a plasmare i suoi diversi volti.

Il *De Iside et Osiride* costituisce un'opera matura del pensiero religioso di Plutarco, in cui egli ricerca il senso autentico del mito, una soluzione al problema del male, le ragioni dell'ateismo che si sta diffondendo ed il significato profondo della demonologia. Ha studiato la teologia insegnata nei templi di Grecia e d'Egitto, ha soggiornato ad Alessandria, crocevia intellettuale dell'Impero, ha letto, consultato, interpretato. Il suo *De Iside et Osiride* cosituisce al tempo stesso una raccolta di appunti di lettura, un'opera di ermeneutica e un libro di spiritualità ad uso di una *élite* religiosa. Nel contesto attuale di una vera e propria fioritura degli studi sulle religioni in epoca ellenistica e romana, coloro che cercano di districare la matassa dello gnosticismo devono volgere lo sguardo a Plutarco.

[52] C. Schmidt (a cura di), *Kephalaia* I, Kohlhammer, Stuttgart 1940.

[53] J.E. Ménard, *L'Évangile de Thomas*, Brill, Leiden 1975, pp. 152-154; R.M. Grant, D.N. Freedman, *Geheime Worte Jesu. Das Thomas-Evangelium*, Scheffler, Frankfurt am Main 1960, pp. 151-152; R. McL. Wilson, *Studies on the Gospel of Thomas*, Mowbray, London 1960, pp. 39-40.

[54] J. Bidez, F. Cumont, *Les mages hellénisés*, I, Les Belles Lettres, Paris 1973², pp. 31-32.

# Capitolo terzo
# MANICHEI, PAULICIANI, BOGOMILI, CATARI. TRASMISSIONE E FUNZIONAMENTO DEI SISTEMI DUALISTI NELL'EUROPA MEDIEVALE*

Dopo le grandi scoperte del XIX e XX secolo conosciamo meglio l'ampia area di diffusione del manicheismo e i suoi percorsi missionari nel Vicino Oriente, nell'Asia centrale e orientale, nell'Africa settentrionale e nell'Europa mediterranea. Negli anni successivi alla morte di Agostino di Ippona, la cacciata dall'Africa dei manichei ad opera dei Vandali li spinse in Spagna, dove nel 434 divennero bersaglio degli strali di Vincenzo di Lérins, nel suo *Commonitorium* (PL, L, 637-686). Nel 526, a Lione, una formula di abiura mostra che la loro presenza in Gallia preoccupa la Chiesa (PL, LXV, 23-28). Nella stessa epoca, il vescovo Cesario di Arles parla degli *immundissimi manichaei*. Nel 444 in Italia, accanto agli editti imperiali, una lettera è indirizzata da papa Leone I ai vescovi, per segnalare loro il pericolo dell'infiltrazione della setta nel clero. Un altro documento rappresenta una traccia importante: si tratta degli *Acta Archelai*[1]. Compendio antimanicheo redatto verso il 315 da Egemonio, utilizzato da tutta la tradizione patristica da Epifanio a Fozio, questo documento non cessa di essere ricopiato. A partire dal IX secolo e sino alla fine del Medioevo, i manoscritti degli *Acta* si moltiplicano in Francia, dove sono impiegati nella lotta contro le eresie dualiste. Aggiungiamo che l'ultimo trattato antimanicheo risale al XV secolo: è il *Symbolum*

* *Manichéens, Pauliciens, Bogomiles, Cathares. Transmission et fonctionnement des systèmes dualistes dans l'Europe médiévale*, in C. ELSAS (a cura di), *Tradition und Translation*, Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag, de Gruyter, Berlin 1994, pp. 154-164.

[1] HEGEMONIUS, *Acta Archelai*, a cura di C.H. Beeson, coll. «Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte» 16, Hinrichssche Buchhandlung, Leipzig 1905.

*pro informatione manichaeorum* del domenicano Giovanni di Torquemada, che prende di mira il bogomilismo, molto tenace in Bosnia e noto anche con il nome di *Bulgarorum haeresis*[2]. Dopo quattro secoli di ricerche sul manicheismo, oggi, grazie allo studio critico dei documenti antichi e alle nuove scoperte, si è meglio attrezzati per affrontare due aspetti essenziali di questi movimenti dualisti: la loro trasmissione storica da un lato e il loro funzionamento dottrinale dall'altro[3].

## *1. Origine, espansione e trasmissione delle dottrine dualiste gnostiche*

*Dualismus* è un termine inventato nel '700 da Thomas Hyde per indicare l'opposizione tra i due spiriti presenti nella religione persiana. Nel corso del presente articolo, il vocabolo e la nozione di *dualismo* saranno utilizzati come categoria storico-religiosa specifica dello gnosticismo, nel cui ambito designano l'opposizione tra i due principi[4].

### Mani e la sua dottrina dualista

Il nostro punto di partenza è il manicheismo, una religione di salvezza che ha portato a maturità le diverse dottrine dei maestri della gnosi, rielaborate da Mani dapprima durante il suo soggiorno nella comunità elchasaita di Dastumisan e successivamente in occasione dei suoi contatti con le diverse religioni incontrate nel corso dei suoi viaggi missionari in Asia. Nella sua dottrina, Mani pone alle origini due principi coeterni, radicalmente opposti l'uno all'altro: la Luce e le Tenebre. Su questo mito delle origini, sui due Regni che ne sono emanazione, sulla loro lotta e la loro mescolanza, il Profeta ha innestato la cosmogonia, l'antropogonia, la soteriologia e l'escatologia. Grazie alla scoperta dei testi copti manichei di Medīnet Mādi nel 1930 e a quella, più recente, del *Codex Mani*, sappiamo che le dottrine gnostiche riviste da Mani furono integrate nel mito dualista iranico. I *Kephalaia* copti

[2] JUAN DE TORQUEMADA OP, *Symbolum pro informatione manichaeorum* (*El bogomilismo en Bosnia*), a cura di N. Lopez Martinez, V. Proaño Gil, Seminario Metropolitano, Burgos 1958.

[3] J. RIES, *Les études manichéennes. Des controverses de la Réforme aux découvertes du XX^e^ siècle*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1988.

[4] S. PÉTREMENT, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et le manichéens*, PUF, Paris 1947, ristampa Brionne 1982; U. BIANCHI, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1958, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1991².

hanno confermato alcune posizioni dei controversisti: Mani era consapevole di inserirsi nella linea dei messaggeri della salvezza. I testi copti e il *Codex* (CMC) ci mostrano un Fondatore che si presenta come sigillo dei profeti e come il Paraclito annunciato e inviato da Gesù. Oggi, l'influsso marcionita è accertato. Mani ha avuto tra le mani il canone delle Lettere paoline di cui si serviva Marcione, ed è tramite quest'ultimo che ha conosciuto l'apostolo Paolo, di cui ha imitato lo stile epistolare e l'azione missionaria[5]. La rapida espansione del manicheismo si spiega non solo con il dinamismo del Fondatore e della sua Chiesa, ma anche con un contesto socio-religioso in cui si avvertiva l'influenza dell'orfismo, del neoplatonismo, dell'encratismo, del marcionismo e del montanismo.

## I pauliciani

Verso l'870, Pietro di Sicilia scrive una *Storia dei manichei, detti anche pauliciani*. Attorno all'871 Fozio redige un *Racconto abbreviato della recente apparizione dei manichei*, un testo basato sul *Riassunto della Storia*, anch'esso scritto da Pietro Igumeno di Sicilia. Quattro *Formule di abiura* del manicheismo redatte in greco e tratte da questi testi bizantini prendevano di mira i pauliciani presenti nell'Impero bizantino. Si faceva confusione tra manicheismo e paulicianismo. La critica moderna ha cercato di gettare luce su questo problema[6].

Lo studio delle fonti armene ha valorizzato le informazioni fornite da Eznik di Kolb (397-478) secondo cui il manicheismo godeva di ampio seguito in Armenia. Il fondatore del movimento pauliciano sarebbe un certo Costantino di Mananali, un manicheo che avrebbe tentato di conciliare le dottrine dualiste con il Nuovo Testamento. Si abbandona l'ipotesi di un'in-

[5] H.C. PUECH, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Civilisation du Sud, Paris 1949; G. WIDENGREN, *Mani und der Manichäismus*, Kohlhammer, Stuttgart 1961 [tr. it. *Il manicheismo*, a cura di Q. Maffi, E. Luppis, Il Saggiatore, Milano 1964]; F. DECRET, *Mani et la tradition manichéenne*, Éditions du Seuil, Paris 1974; M. TARDIEU, *Le manichéisme*, PUF, Paris 1981 [tr. it. *Il manicheismo*, introduzione, bibliografia e cura di G. Sfameni Gasparro, Giordano, Cosenza 1996²]; L. KOENEN, C. RÖMER, *Der Kölner Mani-Kodex. Kritische Edition*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1988.

[6] C. ASTRUC, W. CONUS-WOLSKA, J. GOUILLARD, P. LEMERLE, D. PARACHRYSANTHOU, J. PARAMELLE (a cura di), *Les sources grecques pour l'histoire des pauliciens d'Asie Mineure. Texte critique et traduction*, «Travaux et Mémoires», 4, Centre de Recherches d'Histoire e de Civilisation byzantines, Paris 1970, pp. 1-227; P. LEMERLE, *L'histoire des pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques*, «Travaux et Mémoires», 4, Paris 1973, pp. 1-144.

fluenza messaliana e si pensa oggi all'influsso del marcionismo. I *paulikianoi* si volgevano all'apostolo Paolo, già riverito da Marcione prima di loro[7].

Le fonti greche veicolano dottrine dualiste ben evidenziate nelle formule di abiura: «Due principi, di cui l'uno buono e l'altro malvagio, l'uno autore della luce e l'altro autore della notte»; «Il diavolo perverso è l'autore e l'Arconte della materia, di tutto il mondo visibile e dei nostri corpi». Le dottrine pauliciane si diffusero nei paesi balcanici. A seguito delle misure repressive delle autorità bizantine, i pauliciani emigrarono in Bulgaria, nelle cui campagne presero dimora senza essere disturbati, nel corso dell'VIII e IX secolo, dai principi bulgari. I capi bulgari diffidavano infatti dell'imperialismo bizantino e non avvertivano il bisogno di mostrarsi ostili nei confronti di una setta perseguitata da Bisanzio.

## I bogomili

All'epoca del re Pietro di Bulgaria (927-969), un sacerdote fonda una setta prossima al dualismo pauliciano. L'informazione viene da Cosma, che ha redatto un trattato (*slovo*) contro l'«eresia di Bogomil», nome del sacerdote fondatore. Questi dati sono confermati da diversi documenti, che ci consentono di collocare l'origine del movimento attorno agli anni 969-972[8].

Il dualismo è il tratto fondamentale della dottrina bogomila: la creazione del cosmo da parte del diavolo, che vuole imitare la potenza creatrice del Padre e regnare su un universo tutto suo. Cosma attribuisce al diavolo la creazione del cielo, del sole, delle stelle, dell'aria, della terra e dell'uomo. In realtà, Cosma non insegnava un dualismo radicale dei due principi, ma gli effetti del suo dualismo si ripercuotono sull'atteggiamento dell'uomo nei confronti della società: disobbedienza ai signori e al principe visti come seguaci del diavolo e rifiuto dei beni terreni e di ogni ricchezza. Il rifiuto della società implica anche il rifiuto della Chiesa.

Fondato in Bulgaria nel X secolo, il movimento bogomilo sfrutta la lingua slava e l'ascesi dei monaci di Macedonia per organizzare il suo reclutamento ed elaborare un intero impianto dottrinale ed etico. Dopo la conquista della

[7] N.G. GARSOIAN, *The Paulician Heresy. A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire*, Mouton, Den Haag-Paris 1967.

[8] H.C. PUECH, A. VAILLANT (a cura di), *Le Traité contre les bogomiles de Cosmas le prêtre*, Imprimerie Nationale, Paris 1945; J. DUVERNOY, *Le catharisme: la religion des cathares*, Privat, Toulouse 1976, pp. 309-358.

Bulgaria da parte di Bisanzio, bogomili e pauliciani si uniscono per creare un movimento nazionale di resistenza alla bizantinizzazione. Avversano il clero greco che dal 1020 ha ripreso posto nella Chiesa bulgara e diventano i difensori del popolo. Nel 1187, all'indomani dell'indipendenza del regno bulgaro, i bogomili intraprendono le loro missioni in Serbia e soprattutto in Bosnia, regione questa che si trova in area d'influenza cattolica ma è molto povera. Approfittando delle circostanze favorevoli, essi fanno della Bosnia il centro per la loro missione in tutto il Sud-Est dell'Europa, tenendo così in scacco sia Roma che Bisanzio.

## I catari

Il movimento cataro compare in Occidente all'inizio del X secolo. Nel 1140, Pietro il Venerabile, abate di Cîteaux, completa il *Tractatus adversus Petrobrusianos* cui seguiranno lettere, sermoni, trattati dogmatici. Tra il 1144 e il 1147 Bernardo di Chiaravalle prende di mira questa eresia. Nel 1163 Ecberto di Schönau presso Treviri pronuncia tredici sermoni contro i catari. A partire da questa data siamo in grado di seguire lo sviluppo del catarismo in Occidente[9].

Il movimento nacque in mezzo all'agitazione che regnava in Italia e nelle province occidentali all'indomani della riforma di papa Gregorio VII (1073-1085), che intendeva mettere ordine nel clero e nella Chiesa. Nel 1143, a Bisanzio, l'imperatore Manuele I Comneno espulse i bogomili all'avvio della seconda crociata. Questi si mescolarono a gruppi di crociati che tornavano in Occidente e rifluivano con loro verso l'Italia, verso la Germania o verso la Francia. Diversi gruppi si stanziano in Renania, in Champagne, nel Sud della Francia, in Lombardia. All'indomani della seconda crociata, l'organizzazione catara è presente a Carcassonne, ad Albi, a Tolosa, ad Agen, nelle Fiandre, in Borgogna e in Germania. Nel 1176, Niceta, papa degli eretici bizantini, giunge in Francia e riunisce presso Tolosa un concilio cataro di Francesi e Italiani, vi consacra dei vescovi e lancia una nuova evangelizzazione. Ma il movimento si divide in catarismo radicale e catarismo moderato. Nel 1190, lo scritto *Interrogatio Iohannis* diventa la carta ufficiale dei catari moderati di Lombardia.

La lotta contro i catari fu condotta sotto due forme: da un lato vi fu lo scontro dottrinale, con discussioni polemiche prima (dal 1160 al 1230), e l'elaborazione di una teologia sistematica poi (dal 1230 al 1250); dall'altro

[9] J. DUVERNOY, *L'histoire des cathares*, 2 voll., Privat, Toulouse 1979.

lato vi fu la repressione da parte dell'Inquisizione, decretata nel Terzo Concilio Lateranense nel 1179, seguita, dal 1209 al 1229, dalla crociata contro gli albigesi.

## 2. *La configurazione delle dottrine dualiste medievali*

La presentazione di questa rapida panoramica ci ha condotto dal manicheismo al catarismo. Per la Chiesa medievale, i movimenti dualisti erano infatti eredi delle dottrine manichee, e questa idea si è mantenuta fino all'epoca moderna proprio perché si è continuato a dar credito ai documenti medievali. A partire dal XIX secolo, lo studio del catarismo è stato sottoposto a nuove indagini che hanno provocato una revisione della ricerca sulle sette medievali[10].

### I catari alla luce della ricerca moderna

Nel XIX secolo, il romanticismo e il nazionalismo avevano orientato gli studi secondo una particolare sensibilità religiosa e patriottica: il catarismo era visto come una grandiosa eresia elitaria, oppure come la proclamazione della lotta di classe e del vangelo proletario, o ancora come la resistenza germanica contro il clero romano[11]. Nel XX secolo, invece, l'analisi si è concentrata sull'influsso delle crociate, sulle passioni collettive delle società medievali, sull'interdipendenza e la complessità dei movimenti religiosi. In quest'ambito, una tappa fondamentale è segnata dall'opera di Grundmann[12]. Nell'interdipendenza e nella complessità dei movimenti religiosi l'autore riconosce un fondo comune dal quale hanno attinto gli eretici, gli ordini mendicanti, gli eremiti nomadi e i beghinaggi.

La scoperta di fonti importanti ad opera dei due domenicani Ilarino da Milano e A. Dondaine definisce una nuova problematica: il catarismo

[10] C. SCHMIDT, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, 2 voll., Cherbuliez, Paris 1849; I. v. DOELLINGER, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, 2 voll., Beck, München 1890, ristampa Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982².

[11] *Historiographie du catharisme*, «Cahiers de Fanjeaux», 14, Toulouse 1979.

[12] H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Ebering, Berlin 1935, ristampa Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1961; cfr. A. DUPRONT, *Du sacré. Croisades et pèlerinages, images et langages*, Gallimard, Paris 1987 [tr. it. *Crociate e pellegrinaggi*, a cura di S. Marchignoli, M. Salemi, F. Cardini, Bollati Boringhieri, Torino 2006].

appare come un movimento che presenta diverse sfaccettature. Analogamente a S. Runciman e H. Soederberg, Dondaine insiste sul ruolo del mito dualista[13]. Basandosi sull'analisi dei testi, questi autori dimostrano che ci troviamo davanti ad un neomanicheismo in cui le dottrine dualiste costituiscono il fondamento delle credenze. Runciman parla di una «grande Chiesa dualista confederata che si estendeva dal Mar Nero alla Biscaglia» (p. 153). Sfruttando gli studi di Obolensky sul bogomilismo e alcune nuove fonti, A. Borst individua nella religione catara da un lato un contenuto dogmatico e dualista e dall'altro una lunga tradizione gnostica, trasmessa tramite l'eredità bogomila.

Christine Thouzellier ha compiuto uno studio critico di due testi fondamentali. Il *Libro dei due principi* che noi oggi possediamo sarebbe il riassunto dell'autentico *Liber de duobus principiis* di Giovanni di Lugio, che non è ancora stato ritrovato. Ma questo testo presenta la dottrina dualista di Giovanni di Lugio, della Chiesa catara di Desenzano in Italia. Il *Rituale cataro*, redatto da un «perfetto», potrebbe provenire dalla Linguadoca: contiene le preghiere e le cerimonie di iniziazione[14]. Una prolungata frequentazione dei testi porta C. Thouzellier ad affermare che la fede catara si fonda sulla convinzione dell'esistenza di due regni, «che fa loro presumere l'esistenza di due principi». I moderati credono in un solo Dio, buono, onnipotente, eterno, creatore degli angeli e dei quattro elementi che ha permesso a Satana di organizzare. I radicali credono in due principi assoluti e rivali, uno buono e uno malvagio, entrambi ugualmente creatori ed eterni. Ci sono dunque due forme di dualismo cataro e due religioni catare. Nell'elaborazione del pensiero dualista gli apocrifi hanno avuto un ruolo importante. È il caso della *Interrogatio Iohannis*, documento ufficiale della Chiesa bogomila di Bulgaria[15].

[13] A. DONDAINE (a cura di), *Un Traité néo-manichéen du* XIII^e^ *siècle: le Liber de duobus principiis, suivi d'un fragment de rituel cathare*, Istituto Storico Domenicano, Roma 1939; S. RUNCIMAN, *The medieval Manichee. A Study of the Christian dualist Heresy*, Cambridge University Press, Cambridge 1947; H. SOEDERBERG, *La religion des cathares. Étude sur le gnosticisme de la Basse Antiquité et le Moyen Âge*, Almquist & Wiksells, Uppsala 1949.

[14] C. THOUZELLIER (a cura di), *Livre des deux principes. Introduction, texte critique, traduction, notes et index*, coll. «Sources chrétiennes» 198, Éditions du Cerf, Paris 1973; *Rituel cathare. Introduction, texte critique, traduction et notes*, coll. «Sources Chrétiennes» 236, Éditions du Cerf, Paris 1977.

[15] C. THOUZELLIER, «Cathares», *Encyclopaedia Universalis*, vol. IV, 1985, coll. 379-385.

## Le gnosi dualiste d'Occidente

Il titolo di questo paragrafo riprende quello di un'opera dedicata alla configurazione dei sistemi religiosi gnostici[16]. Ci soffermeremo dunque su questo libro del compianto Ioan Petru Culianu, discepolo, di origine rumena, di Eliade, al quale è succeduto a Chicago, dove è stato vigliaccamente assassinato il 21 maggio 1991. Così, il nostro articolo in omaggio al collega Carsten Colpe di Berlino, la cui intuizione e il cui infaticabile lavoro hanno consentito di far luce su numerosi ambiti della nostra disciplina, è anche il ricordo di colui che fu uno dei suoi discepoli[17].

Il titolo italiano presenta bene l'opera: i miti dei dualismi occidentali, visti a partire dai sistemi gnostici e nella prospettiva dell'epoca moderna. Culianu fa un'analisi delle religioni dualiste sorte dallo gnosticismo che, nel corso dei secoli del Medioevo, hanno tentato di imporsi al pensiero e alla Chiesa cristiani. Culianu è consapevole che non si tratta di una derivazione diretta, ma che si può parlare di talune filiazioni indirette, di filiere, di legami tra lo gnosticismo, il marcionismo, il manicheismo, il paulicianismo, il bogomilismo e il catarismo. Un fatto è evidente: a tutti questi dualismi le chiese cristiane si sono opposte con tutte le forze.

*a) Gnosi antiche*

Dopo un capitolo sulla questione dei dualismi religiosi e la presentazione di una bozza di cronologia dei movimenti in Occidente, Culianu si concentra sui miti gnostici. Ai suoi occhi si tratta di un aspetto fondamentale, dal momento che vede i dualismi medievali come delle gnosi. La sua analisi è molto critica nei confronti della recente ricerca sullo gnosticismo. Mentre la tendenza è quella di applicare ad esso il concetto di «religione», il nostro autore insiste sullo gnosticismo come controcultura, come movimento scientifico (astrologia) volto a liberare l'uomo dalla tirannia del cosmo e contraddistinto perciò da una visione ottimistica. Opponendosi alle molteplici classificazioni applicate ai sistemi gnostici e all'inadeguatezza di una ricerca che ripiega sul concetto – ai suoi occhi desueto – di sincretismo per spiegarne le origini, Culianu mette in rilievo due miti dualisti che considera originari: quello della «Madre confusa», Sophia, e quello di suo

[16] I.P. Culianu, *Les gnoses dualistes d'Occident. Histoire et mythes*, Plon, Paris 1990 (edizione originale); edizione italiana pubblicata prima dell'edizione originale: *I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno*, Jaca Book, Milano 1989.

[17] I.P. Culianu studiò a Roma, a Milano e a Parigi. Dopo il dottorato insegnò a Groninga e lavorò con Mircea Eliade a Chicago.

Figlio, il Demiurgo ignorante e millantatore, creatore del mondo. Egli parte da questi due miti per compiere, sull'esempio di Lévi-Strauss, un'analisi che ricorre ai concetti di «invariante» e «pacchetto di opposizione»: in questo modo si evidenziano la sconcertante ricchezza delle varianti e il semplicissimo principio di produzione. Secondo Culianu, è qui che deve essere ricercata l'origine dell'aria di famiglia che unisce tutti i dualismi d'Occidente: al posto di un dio, ne predicano due.

Culianu ripercorre le diverse esegesi del mito di Sophia, Sapienza celeste decaduta o eone supremo del Padre insondabile, o ancora Logos (nel *Trattato tripartito*, NHC I, 5). Al termine di questo percorso, egli vede in questo mito «un personaggio femminile» in crisi erotica e in rivolta contro l'impostazione patriarcale della propria famiglia. «In seguito alle sue azioni, un mondo inferiore, un ambiente disagevole per l'uomo» inizia ad esistere o viene deteriorato a spese dell'umanità. Il personaggio femminile fa onorevole ammenda e aiuta l'umanità a sopportare le conseguenze del suo comportamento. Culianu individua dei parallelismi tra questo mito dualista ed altri analoghi appartenenti ai popoli senza scrittura.

In seguito si volge al mito del Demiurgo ignorante, partorito da Sophia, il quale nella maggior parte dei casi corrisponde a Ialdabaoth, l'aborto, il creatore delle potenze celesti e dell'uomo. Rovesciando l'interpretazione comune, secondo la quale lo gnosticismo ha una concezione pessimista dell'esistenza, Culianu si fonda sulla sua analisi del mito del Demiurgo per dimostrare che gli gnostici hanno affermato la dignità dell'uomo sottolineandone l'opposizione al mondo: proprio in virtù di questa, l'uomo dimostra di essere superiore al luogo del suo esilio.

A partire dall'esegesi dei due miti di Sophia e del Demiurgo, Culianu esamina il dualismo delle gnosi e degli gnostici iniziando da Marcione, la cui dottrina è antiebraica, encratita, docetista, persino vegetariana. Il suo dualismo predica l'opposizione radicale tra il Dio buono e la materia: è in essa che il male si insinua. Per Marcione, nessuna consustanzialità lega l'uomo al Dio buono, e la grazia è un dono gratuito.

Si passa poi al mito manicheo, che si fonda su un sistema dualista radicale e che, d'altro canto, si presenta anche come una scienza che intende dare risposte esaustive a tutte le domande che riguardano l'origine e il destino del mondo e dell'uomo. Culianu vi scorge un aspetto di controcultura e di polemica antiastrologica, ed anche, come tratti distintivi, l'anticosmismo, l'antisomatismo, l'antinomismo, l'encratismo e il vegetarianismo. Ma, contro l'opinione corrente, egli nega che si possa parlare di pessimismo, poiché, secondo questo mito, ogni giorno manifesta una liberazione della Luce. L'uso frequente della parabola dell'albero buono e di quello cattivo

tradisce l'influenza di Marcione. Nell'elaborazione del suo mito, Mani si sarebbe ispirato ai racconti gnostici sethiani, che introdusse all'interno di una struttura complessa in cinque parti. Diversamente dai sistemi gnostici, il Demiurgo manicheo non è malvagio, dal momento che è lo Spirito Vivente proveniente dal Padre delle Luci.

*b) Le gnosi dualiste medievali*

Nel paulicianesimo Culianu vede un ramo popolare del marcionismo. I pauliciani gli appaiono come i rappresentanti di un marcionismo tardo che si oppone alla Chiesa ortodossa. La loro origine sarebbe da individuare nei principi dell'esegesi biblica marcionita, fondamentalmente dualista.

La fonte diretta bogomila presa in considerazione da Culianu è la *Interrogatio Iohannis*, un apocrifo proveniente dalla Bulgaria all'epoca del vescovo cataro lombardo Nazario di Concorezzo (verso il 1190) e tradotto in latino[18]. L'antropogonia è al centro dello scenario mitico bogomilo: chi ha creato l'uomo? Satana, un angelo decaduto, ancorché subordinato a Dio; è la risposta che emerge dal mito, che dunque non è nettamente dualista, visto che Dio resta il principio unico. In realtà, diversi eresiologi hanno affermato che i bogomili attribuivano al Diavolo la creazione del mondo: in questo caso, il Diavolo è un principio creatore e abbiamo a che fare con un dualismo radicale. Contrariamente allo gnosticismo e al manicheismo, il bogomilismo è pessimista.

Un'ultima parte riguarda «le due religioni catare». Gli pseudo-dualisti di Lombardia sono gli eredi dei bogomili, perché le loro dottrine provengono dall'*Interrogatio*. Quelli di Desenzano, invece, professano un dualismo radicale: due dèi, uno buono e l'altro malvagio, ognuno dei quali creatore di angeli. Le due varianti provengono dal bogomilismo, che è la loro fonte e il loro modello.

Al termine del suo percorso, Culianu tenta un'analisi sincronica. Di fatto, tutti questi gnostici avevano davanti agli occhi i primi capitoli della Genesi: è il problema della creazione, di un Dio creatore del Male. I cristiani e i dualisti leggevano gli stessi testi, ma li sottoponevano ad esegesi differenti. Gli gnostici vi innestavano poi miti mutuati dalle tradizioni pagane e dai dualismi antichi, giungendo così a creare dei sistemi che oggi conosciamo solo in parte. Secondo Culianu, essi optarono per i due principi perché «il sistema non conteneva ancora la possibilità di annullare la trascenden-

[18] E. Bozóky (a cura di), *Le livre secret des cathares. Interrogatio Iohannis. Apocryphe d'origine bogomile. Édition critique, traduction, commentaire*, Beauchesne, Paris 1980.

za: questa innovazione si presenterà allo spirito europeo soltanto a partire dalla fine del XVIII secolo» (p. 283). A questo Culianu dedica il suo ultimo capitolo.

### 3. *Conclusioni*

Per più di un millennio i dualismi gnostici ebbero un'ampia diffusione, prima nel bacino mediterraneo, poi in tutto l'Occidente. Già nel II secolo, Ireneo di Lione lancia l'allarme. Di secolo in secolo sino alla fine del Medioevo, i testi e i documenti delle controversie si sono moltiplicati. Contro queste eresie dualiste le Chiese cristiane condussero una dura opposizione.

Il XX secolo è stato particolarmente ricco di scoperte di documenti di diversa natura. Un'abbondante letteratura è stata dedicata allo studio di questi movimenti, delle loro dottrine e della loro storia. Il recente libro di I.P. Culianu merita l'attenzione dei ricercatori. L'autore conosceva bene il dossier delle gnosi dualiste, e nel suo studio è proceduto secondo un metodo nuovo, tale da permettergli di comprendere lo sviluppo delle dottrine e dei miti.

Anziché avventurarsi nel labirinto della ricerca delle origini dello gnosticismo e nel dedalo delle posizioni delle diverse scuole, Culianu ha concentrato la sua ricerca su due miti, che ritiene originari: il mito di Sophia e il mito del Demiurgo. Li analizza nella loro forma primitiva, indagandone le invarianti e le varianti. Egli ricerca in ogni sistema dualista due dati essenziali: da una parte la presenza di due principi creatori più o meno espliciti, dall'altra l'atteggiamento nei confronti dell'uomo e del mondo. Quest'ultimo aspetto, definito come «principio antropico», suscita le seguenti domande: *quest'*uomo esiste per *questo* mondo? *Questo* mondo esiste per *quest'*uomo? Culianu giunge alla conclusione che le correnti dualiste vanno studiate in una prospettiva sincronica: rappresentano tutte le medesime operazioni mentali nella lettura dei primi tre capitoli della Genesi biblica. Nell'insieme, il suo lavoro fornisce nuove chiavi di lettura dei testi gnostici antichi e medievali.

D'altra parte, è opportuno aggiungere alcune osservazioni. Innanzitutto non si deve trascurare il fatto che le gnosi dualiste sono religioni di salvezza. Perciò, la prospettiva soteriologica deve essere presa in considerazione nello studio dei miti cosmogonici e antropogonici. Inoltre, nell'ambito della soteriologia, i prestiti dalle dottrine cristiane sono considerevoli, ma sempre adattati al sistema dualista che li utilizza. Il manicheismo ce ne fornisce un esempio eloquente, dal momento che si spinge fino alla creazione di una

Chiesa gnostica presentata come la vera Chiesa di Gesù Cristo. Infine, non si deve avere troppa fretta di liquidare il sincretismo come «un concetto desueto» (p. 78). Numerosi lavori recenti, compresi quelli del nostro collega Carsten Colpe, hanno messo in evidenza il ruolo complesso del sincretismo nella formazione delle religioni e delle culture. La nozione di acculturazione si è rivelata utile agli studiosi, ma il concetto di sincretismo resta necessario, specialmente nello studio dello gnosticismo e del manicheismo.

# Capitolo quarto
# IN ASCOLTO DELLE DISCUSSIONI DEL CONVEGNO *GNOSTICISME ET MONDE HELLÉNISTIQUE**

Il convegno *Gnosticisme et monde hellénistique* si è svolto in un'atmosfera eccellente: lavoro scientifico di alto livello, ambiente pieno di gioia e di buon umore. Il tempo libero non è stato molto. I pasti in comune nelle mense universitarie vicine alla sala conferenze hanno permesso ai membri del convegno di continuare a discutere, di incontrarsi più a lungo e di parlare dei propri lavori.

Le relazioni delle cinque sezioni sono state seguite da discussioni spostate a fine seduta della sezione. È un metodo che si è rivelato fruttuoso. Dal momento che la discussione era posta al termine delle diverse relazioni, i partecipanti disponevano di tutti i dati necessari. Inoltre, le discussioni sono state molto animate. È stato necessario ridurre i tempi di intervento dei diversi oratori. Gli organizzatori del convegno hanno suggerito agli autori delle comunicazioni di integrare nelle loro pubblicazioni gli elementi nuovi emersi nel corso delle discussioni. È il motivo per cui abbiamo rinunciato alla pubblicazione delle discussioni stesse, dal momento che esse presentavano, in forma grezza, idee che gli autori hanno avuto il tempo di mettere per iscritto con tutte le sfumature del caso.

Tuttavia, dalla lettura del manoscritto completo degli Atti è emerso che le discussioni vertevano su questioni più ampie di quelle cui si erano limitati

* *À l'écoute des discussions du Colloque* Gnosticisme et monde hellénistique, in J. Ries, Y. Janssens, J.-M. Sevrin (a cura di), *Gnosticisme et monde hellénistique*, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980), coll. «Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain» 27, Institut Orientaliste, Louvain-la-Neuve 1982, pp. 455-468.

gli autori delle diverse comunicazioni. Quindi ci è parso utile presentare i diversi aspetti della ricerca sollevati durante le discussioni. Da qui la formulazione del titolo: *In ascolto delle discussioni*. Il ripetuto ascolto delle registrazioni in vista della redazione del presente testo e anche dopo di essa ci dà la convinzione di non aver tradito le parole degli intervenuti. Speriamo che queste poche annotazioni, effettuate sulla base delle discussioni, possano risultare utili agli studiosi.

### *Sezione I*
### *Gnosticismo e pensiero religioso egizio*

F. DAUMAS. A proposito della comunicazione di M. Theodoridès, F. Daumas ritorna alla teoria di Moret, che ha privato di buona parte del loro valore le ammirevoli ricerche di questi. Questa teoria considerava gli Egizi come dei primitivi. Bisogna ammettere che il pensiero esisteva in epoca preistorica, all'epoca delle grotte di Lascaux e all'epoca dell'Egitto arcaico. Era un pensiero non poi così distante dal nostro, dal momento che per realizzare opere d'arte del genere bisognava aver riflettuto a lungo. Il pensiero egizio è un pensiero estremamente sviluppato. È sufficiente guardare le opere d'arte dell'Antico Regno per comprendere che fin dall'epoca più antica ci furono lunghissime riflessioni: un passato straordinario, del quale l'Antico Regno ci ha conservato gli aspetti principali.

Per quanto riguarda la polimorfia di Dio, bisogna poi sapere che i testi egizi risalgono anche alla XVIII dinastia. Questi testi, in particolare gli inni ad Amon, presentano l'immagine dell'unità e dell'eternità divina che si manifestano in diverse forme. Va detto che il pensiero per immagini è importante quanto il pensiero dialettico. In un inno ad Amon si dice: «Tre sono tutti gli dei, Amon, Ptah e Ra». Ptah è il suo viso. Amon è il suo nome, ma nella misura in cui è nascosto, poiché non rivela la propria essenza. Ra è la modalità in cui si manifesta. È il sole che tutto il mondo può vedere[1].

A. GUILLAUMONT pone due domande: I testi ermetici sarebbero allora traduzioni dei testi egizi? L'anticosmismo è esistito nel pensiero egizio antico?

[1] Traduzione letterale del testo in A. BARUCQ, F. DAUMAS, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, Éditions du Cerf, Paris 1980, p. 224 (= Pap. Leyde I, 350, IV, 21-22).

F. DAUMAS. Circa la traduzione e il lessico dei testi egizi, va detto che siamo soltanto all'inizio delle ricerche. Nel copto vediamo apparire qualcosa di simile alla costruzione di un lessico astratto, posto al termine di una lunga evoluzione della lingua egizia. Si tratta sempre di capire a quale espressione egizia corrispondano i testi greci. Del resto, il pensiero egizio, reso per mezzo di immagini ricchissime, oltrepassa la traduzione presentataci dal testo greco. I Greci scrivono facendo uso di parole; si accontentano di *logoi*. Gli Egizi, invece, utilizzano parole e verbi che esprimono la realtà in profondità. L'esposizione dialettica del pensiero viene completata dall'immagine: la dimostrazione più bella di questo ci viene fornita dalla teologia della creazione presente nel documento di Shabaka. I testi ermetici si sono sforzati di rendere il pensiero egizio utilizzando parole e immagini. La situazione si complica perché in epoca tolemaica i geroglifici indicano un termine sia tramite un segno che tramite la parola pronunciata[2].

Per quel che riguarda l'anticosmismo, bisogna innanzitutto esaminare la questione della salvezza presso gli Egizi. Vanno tenuti distinti due punti di vista: da un lato quello dell'egizio comune e dall'altro quello dei sacerdoti e dei saggi, in particolare di quegli autori sapienziali laici che a partire dalla XVIII dinastia insistettero sul pensiero religioso. In generale, gli Egizi hanno una concezione ottimista della vita e ritengono che la vita nell'aldilà sia la continuazione di questa. Ma i saggi scoprono ben presto che ciò che era loro di ostacolo per interiorizzare il cosmo e per raggiungere questa interiorità era il corpo, la materia. Essi chiedono incessantemente di interiorizzare ciò che, in sé, non è malvagio ma rischia di distrarci dalla vita autentica, che è la vita dello spirito. L'obiezione secondo cui in Egitto il dualismo è assente è fondata, ma non ha valore assoluto.

U. BIANCHI. Un punto importante riguarda il rapporto tra l'Egitto e il mondo etnologico. Lavori recenti, specialmente quelli di Te Velde (*Seth, God of Confusion*), mostrano che il dio Seth non è del tutto estraneo alla figura demiurgica del Trickster, il buffone che interviene nella creazione del mondo. Non si può separare totalmente il dio Seth dalla demiurgia, che si situa già in un contesto dualista[3].

[2] Per cogliere queste sfumature, che si spiegano con l'evoluzione del sistema della scrittura geroglifica, cfr. F. DAUMAS, *Du Phonème au Symbole dans l'écriture hiéroglyphique ptolémaïque*, «Le courrier du CNRS», n. 29, luglio 1978, pp. 14-21.

[3] Sarebbe necessario, qui, analizzare il senso profondo dell'antagonismo tra Horus, il dio buono, e Seth, il dio malvagio.

Per quel che riguarda l'anticosmismo, è necessario distinguere da una parte il dualismo, che è una concezione assai ampia e diversificata, e dall'altra l'anticosmismo, che rappresenta un aspetto limitato della concezione dualista. Per quanto riguarda le relazioni tra l'Egitto e lo gnosticismo vanno inoltre considerati due aspetti, cioè l'anticosmismo e la misteriosofia. L'ermetismo sembra ricollegarsi non allo gnosticismo, ma a una misteriosofia che ha in sé aspetti gnostici. Occorre notare che nello gnosticismo l'anticosmismo è sempre universale, mentre nella concezione misteriosofica, cui si ricollega l'ermetismo, esiste un'ambiguità tra la posizione cosmica e la posizione anticosmica. È dunque opportuno operare una distinzione tipologica tra gnosticismo e misteriosofia.

F. DAUMAS. Ai fini della ricerca è forse necessario definire un insieme di dottrine e di posizioni. Bisogna però essere coscienti del fatto che la coscienza umana è infinitamente più sottile delle definizioni che le abbiamo imposto, e che le variazioni interiori sono comunque piuttosto ampie.

J. DE SAVIGNAC. Maāt sta a significare l'ordine cosmico o rappresenta un modello? In altre parole, l'Egitto ha oltrepassato il panteismo? Si riteneva che tra i pensatori greci soltanto Platone fosse giunto a cogliere la trascendenza divina. Tale privilegio platonico era presente nell'antico Egitto?

F. DAUMAS. Sì. Ma va detto che se da un lato abbiamo i testi di Platone, dei pensatori egizi abbiamo invece soltanto testi frammentari. Abbiamo un corpo di testi interessante: l'innologia egizia. In questo ambito, ci sono punti in cui la prospettiva proposta dall'innologia sarebbe espressione di una filosofia tanto connotata, quanto lo è, ad esempio, la filosofia di Tommaso d'Aquino per gli inni cantati negli uffici religiosi e recanti per l'appunto una filosofia soggiacente.

M. MALAISE. L'influsso egizio, nella costituzione del *Corpus* ermetico, è reale ma non è l'unico. Il *Corpus* nasce in un crogiolo nel quale è presente una componente egizia. Ci sono del resto due tipologie di ermetismo: un ermetismo in cui la divinità appare trascendente e non ha nulla a che fare con l'universo; e un secondo ermetismo in cui la divinità è creatrice. M. Malaise cita tre testi che insistono sull'importanza della componente egizia dell'ermetismo. Il primo testo parla dell'importanza dei suoni nella lingua egizia e della loro efficacia per cogliere la realtà. Un secondo testo afferma che gli Egizi sono le persone più intelligenti del mondo. Giamblico, infine, sostiene che i testi ermetici sono stati tradotti dall'egizio da uomini che conoscevano

la filosofia, il che lascia ad intendere che si sia passati probabilmente da un linguaggio egizio a un linguaggio filosofico greco[4].

F. DAUMAS si spinge un po' oltre. A suo parere, si è partiti dalla componente egizia, dal momento che tutti gli sviluppi degli ultimi secoli precedenti il cristianesimo si ritrovano nel *Corpus* ermetico. Occorre fare diverse precisazioni. Nella letteratura egizia è presente un anticosmismo, ma non ne è l'aspetto principale. Il pensiero egizio non è estraneo a un certo dualismo: ha visto il problema del male. Va anche sottolineata l'importanza del lessico greco in circolazione: esso venne utilizzato dall'ermetismo, dagli autori del Nuovo Testamento, dal cristianesimo, dalla gnosi. Il linguaggio filosofico dei primi secoli precedenti alla nostra era non è il linguaggio dell'antico Egitto, in ragione di un diverso clima intellettuale. Gli ambienti del *Corpus* ermetico erano ambienti greco-egizi, nei quali si avvertiva la problematica egizia.

## *Sezione* II
## *Gnosticismo e dualismo*

All'inizio della discussione, J. DUCHESNE-GUILLEMIN precisa qual è la posizione della religione iranica: essa non è né ottimista né pessimista. Insiste soprattutto sulla scelta, che l'uomo è chiamato a compiere, tra il bene e il male. I due Spiriti vengono definiti l'uno buono e l'altro malvagio. Gli uomini hanno scelto tra i due: è la scelta primordiale, che contraddistingue la prospettiva iranica.

U. BIANCHI. La tesi dell'esistenza di un salvatore, messaggero e redentore, non cristiano ma contemporaneo a quello del cristianesimo non ha molte possibilità di essere accettata. Del resto, l'espressione «germi» utilizzata da S. Pétrement pare ambigua. Bisogna distinguere tra una possibile componente e un germe che conterrebbe la possibilità logica e coerente di uno sviluppo. U. Bianchi accetta la nozione di germe, ma la identifica con il concetto orfico[5].

B. BARC interviene a proposito della comunicazione di S. Pétrement, in particolare in riferimento ai testi di Nag Hammadi che non avrebbero

[4] *Corpus Hermeticum*, XVI, 1-2 e frammento XXIV, 13; GIAMBLICO, *Myst.*, VIII, 4.

[5] U. Bianchi accetta questa nozione in riferimento alla genesi dello gnosticismo.

subito alcuna influenza cristiana. Riprende tre testi analizzati nella comunicazione di J.D. Kaestli: l'*Ipostasi degli arconti*, l'*Apocrifo di Giovanni* e lo *Scritto senza titolo*. L'esame della mitologia presente in questi testi mostra che l'*Ipostasi degli arconti* e lo *Scritto senza titolo* riprendono, modificandola, una mitologia precedente che non presenta alcuna traccia cristiana. L'*Apocrifo di Giovanni* sintetizza e rimaneggia diversi insegnamenti mitologici: nemmeno qui sono presenti tracce cristiane. Tuttavia, ciò non significa che questi testi, nella loro edizione definitiva, non appaiano cristianizzati. Non si tratta di una cristianizzazione diretta dell'insegnamento quanto piuttosto della rilettura cristiana di alcuni elementi.

Si constata che in questi testi siamo in presenza di una mitologia perfettamente coerente, che però non è una mitologia cristiana. Da dove viene? È l'invenzione di qualcuno che opera un sincretismo? È l'esito di un'antichissima tradizione? B. Barc analizza il personaggio di Samael menzionato da I.P. Culianu. Personaggio centrale nella mitologia sethiana, Samael è anche una figura importante dell'Antico Testamento. A partire dal testo gnostico è possibile risalire all'*Ascensione di Isaia*: possiamo così seguire gli sviluppi di una tradizione sino alla definizione di un tema della mitologia gnostica.

Quali sono i criteri per affermare che un testo gnostico è cristiano? Per B. Barc c'è un criterio evidente: il fatto che vi si tratti di cristologia. Ma è evidente che questi testi si richiamano a nozioni indipendenti dalla cristologia. Non c'è incompatibilità tra un testo cristiano ed uno non cristiano quando si è al di fuori dell'ambito della cristologia. Ci si può senz'altro richiamare ad una mitologia simile quando si descrive la triade celeste, un'antropologia o una teogonia del mondo inferiore. «Vorrei che il problema, in rapporto a questi testi, fosse posto in modo più sfumato».

U. Bianchi discute i testi menzionati da B. Barc, e finisce con il trattare del problema del dualismo in Filone. Egli ritiene che, dal punto di vista storico-religioso, sia necessario tenere distinte due possibilità di dualismo: «Nel caso di Filone, quanto meno secondo l'accezione che ritengo accettabile, avete una forma di dualismo quando Dio ritiene opportuno avere degli angeli che cooperano con Lui per la creazione dell'uomo, dal momento che solo l'uomo può scegliere il bene o il male. È dunque necessario eliminare per Dio ogni possibilità di contiguità, anche indiretta o involontaria, con il male. Secondo il *Timeo* di Platone, Dio non sarebbe in grado di creare da solo l'uomo, ma necessita di intermediari onde evitare la colpa quanto al male, che potrebbe entrare in una contiguità troppo diretta con lui. Per quanto riguarda Filone, credo che si possa parlare di dualismo soltanto nella misura in cui l'uomo appare contraddistinto da una ambiguità radicale

quanto alla sua ontologia, ossia il processo della sua creazione». La posizione filoniana circa la creazione è dualista ma non anticosmica. Nello gnosticismo, invece, abbiamo una cosmogonia nettamente dualista[6].

B. BARC. A proposito dell'esempio filoniano, in cui si sottolineano due funzioni divine, cioè la funzione creatrice e la funzione regale, B. Barc solleva un problema di metodo. A suo modo di vedere, l'importante è seguire delle tradizioni e degli insiemi complessi per vedere come queste tradizioni si sono evolute. Così facendo si può cogliere il punto di rottura in cui si passa da un sistema gnostico a un dualismo e quando questo avviene. I due esempi tratti dall'ebraismo alessandrino mostrano che nelle tradizioni conservate si è data una spinta in avanti. L'importante è ritrovare queste tradizioni e osservarne l'evoluzione. Nello gnosticismo la mitologia non è affabulazione, ma si fonda su una tradizione.

F. DAUMAS, facendo riferimento alla comunicazione di H. Limet, attira l'attenzione sulle condizioni della ricerca. Per l'ermetismo e lo gnosticismo disponiamo di testi numerosi e ampi, che rappresentano una parte considerevole di ciò che fu, a quel tempo, la documentazione esistente su questi movimenti. In un ambito come quello della maledizione delle pietre disponiamo invece di pochi dati. F. Daumas ha motivazioni di ordine archeologico per supporre che l'impiego delle pietre nell'architettura egizia avveniva talora in senso inverso sicché non era il loro valore tecnico ad essere preso in considerazione. Questo fa supporre che in Egitto si incontrano teorie simili a quelle che H. Limet rinviene a Sumer e ad Akkad. Ma nessun testo conferma questa ipotesi relativamente all'architettura egizia, mentre l'impiego in senso inverso di pietre di costruzione è relativamente frequente.

F. DAUMAS interviene anche a proposito degli elementi che S. Pétrement ritiene essere tipicamente gnostici: il dio e il demiurgo, le due creazioni che si oppongono o che si combattono, i sette arconti. F. Daumas vede in questi elementi, considerati specificamente gnostici, analogie con elementi egizi. L'Egitto ci ha infatti mostrato delle teorie relative a creazioni successive; idee che potrebbero essere poi passate allo gnosticismo. Gli scribi di Qumrān, ad esempio, scrissero alcuni commenti, soprattutto di profezie molto simili a quelli degli scribi egizi. Dunque li conoscevano. Sono insomma molti gli elementi suscettibili di essere trasmessi alla gnosi, ma quando

6 Cfr. *Op. m.* 75 e 72ss.; *conf. ling.* 174ss., 181ss.; *de fuga*, 69.

si parla di influssi bisogna sempre dare ragione dei rapporti e delle possibili intermediazioni di carattere storico.

### *Sezione III*
### *Gnosticismo e origini cristiane*

J. RIES. In seguito alla comunicazione di U. Bianchi, che ha insistito su alcuni aspetti metodologici e ha mostrato che la ricerca sullo gnosticismo non deve essere una semplice *Quellenforschung*, J. Ries cita l'esempio delle ricerche manichee. Queste ricerche attestano come, per quattro secoli, si sia andati oltre l'aspetto eresiologico sino a studiare il manicheismo in un'ottica storico-religiosa. Del resto, la scoperta dei testi manichei di Medīnet Mādi nel 1930 ci porta a constatare che la documentazione sul manicheismo in possesso dei Padri della Chiesa costituiva un'ottima fonte di informazioni. Nell'ambito dello gnosticismo, disponiamo oggi di un ampio dossier: testi patristici, testi gnostici e in particolare i trattati di Nag Hammadi, ed una quantità già impressionante di studi e pubblicazioni. Come procedere, oggi, nelle nostre ricerche?

U. BIANCHI. «La Sua domanda è un augurio: arrivare a formulare alcuni aspetti fondamentali della ricerca. Lei ha menzionato l'interpretazione eresiologica come opposta all'interpretazione storico-religiosa. La prima volta che ho affrontato questi problemi è stato tramite gli studi di Monsignor Cerfaux nel *Supplément au Dictionnaire de la Bible*. La sua ricerca forniva all'epoca un eccellente *status quaestionis*. La mia proposta consisterebbe nel cercare assieme una formulazione del problema che vada oltre l'alternativa 'ricerca eresiologica e ricerca storico-religiosa'. Bisognerebbe trovare una formulazione nuova, più serrata e nel contempo più flessibile, una formulazione più articolata in grado di riassorbire una problematica che è stata un po' radicalizzata».

F. DAUMAS. «Riflettendo sul problema della salvezza e della risposta che ad esso viene data nello gnosticismo, mi chiedo se non vi sia, accanto all'aspetto puramente religioso, un aspetto che oserei definire politico, poiché lo è nei fatti. I Tolomei hanno fornito una risposta alla questione della salvezza e l'hanno trasmessa all'Impero romano a partire dal momento in cui, dimenticando Cleopatra, l'Impero romano si è trovato nella sfera di influenza della famiglia di Antonio. Questo ci riporta in Egitto. Per gli Egizi, la concezione politica è una concezione strettamente religiosa. Dio crea il

mondo, ma questi è sempre attorniato da una frangia, da un alone che è il ritorno del caos sul mondo organizzato. L'Egizio cerca di respingere questo caos, di allontanarlo, per illuminare ogni cosa per mezzo della creazione divina. Il mezzo per realizzare tutto questo è fare appello al re, figlio di Dio e capo del mondo. Egli è incaricato di conservare l'ordine cosmico: la scomparsa del re, in Egitto, è un momento terribile. Il caos rischia di tornare. Eliade ha dimostrato efficacemente che i passaggi devono essere sostenuti da riti, in modo da aiutare il pensiero e l'organizzazione ad orientarsi. Pertanto in Egitto, alla scomparsa di un re e all'ascesa di quello successivo, interviene il celebre rito della nascita divina, che esiste probabilmente già sotto la IV dinastia ed è perdurato fino alla fine della civiltà egizia, sotto l'aspetto greco e romano. C'è da sottolineare un fatto: Tolomeo I prese il nome di *Soter*, Salvatore. Questo aspetto, in apparenza politico, è anche religioso e sembra aver introdotto l'idea di un salvatore inviato da Dio, la quale parrebbe assolutamente conforme alle concezioni egizie. Tolomeo viene inviato da Dio per salvare il cosmo»[7].

A proposito della comunicazione di M. van Cangh, F. Daumas fornisce numerose indicazioni sulla medicina praticata nei templi egizi, che sarebbe all'origine di quella praticata nei templi greci. Di per sé, la medicina è indipendente dalla questione religiosa. Durante il sonno, i pazienti addormentati nei templi sono beneficati dalla rivelazione dei rimedi fatta dalla divinità.

E. D'AMICONE s'interroga sul salvatore gnostico. Si chiede fino a che punto l'immagine di questo salvatore sia ispirata a due elementi provenienti dal contesto del mondo antico: da un lato l'organizzazione politico-religiosa in epoca ellenistica e dall'altro le condizioni sociali degli individui e dei popoli.

U. BIANCHI risponde a questa domanda, vasta e pertinente. A Messina si era fatta notare una lacuna importante nelle ricerche sociologiche relative allo gnosticismo. Da allora questa lacuna è stata colmata. D'altra parte, quella del salvatore gnostico è una delle grandi questioni alla quale dovranno rispondere ulteriori ricerche.

[7] Si veda già l'aspetto di *Salvatore* dato al re Ammenemat I in G. LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris 1982, soprattutto pp. 104-105.

## *Sezione* IV
## *Gnosi e monachesimo*

J. RIES. Nel suo intervento sulla vita religiosa e missionaria degli eletti manichei, testo pubblicato nel fascicolo preparatorio, J. Ries dimostra che, nell'ambito delle grandi religioni orientali, gli eletti manichei costituiscono una tipologia molto originale. La loro vita è condizionata dalla natura del messaggio e della missione gnostici. Mani ha però mutuato alcuni elementi dal buddhismo monastico e dal monachesimo cristiano. In che misura si possono distinguere questi tre aspetti: gnostico, buddhista e cristiano?

A. GUILLAUMONT si dichiara più sensibile a possibili influenze provenienti dal cristianesimo mesopotamico, in cui sembra che ci sia all'origine, almeno nel III secolo, una divisione tra due corpi di fedeli, quanto meno se stiamo al *Libro dei gradini*, che però è molto difficile da sfruttare per l'indagine storica. In che misura questo libro riflette la struttura della Chiesa del tempo? In che misura è uno scritto settario, premessaliano come pensano alcuni? «In ogni caso, in questo libro, la fisionomia con la quale si presentano da una parte i perfetti e dall'altra quelli che sono chiamati i giusti e che sono i semplici fedeli ricorda in modo straordinario ciò che Lei ha appena sintetizzato riguardo agli eletti manichei e ai catecumeni. Gli eletti manichei e i perfetti del *Libro dei gradini* sono identici quanto al digiuno, alla vita errante, alla rinuncia al lavoro manuale e al matrimonio, quanto alle cinque preghiere quotidiane, alla rinuncia alla casa, alla vita consacrata alla predicazione e alla preghiera».

Accanto ad essi ci sono coloro che vengono chiamati i giusti, la cui condotta è retta dalla regola d'oro, del resto presentata in modo sia positivo che negativo: «Fa ad altri ciò che vuoi che sia fatto a te, non fare loro ciò che non vuoi che ti facciano». I perfetti, d'altra parte, conformano la loro condotta a ciò che chiamano i grandi comandamenti, i comandamenti della rinuncia. Questa distinzione mi colpisce. I rapporti sono stretti e ci si può chiedere se è la Chiesa manichea ad essere responsabile di ciò che troviamo nel *Libro dei gradini*, oppure se l'influsso si è esercitato nel senso opposto. Dal momento che il cristianesimo precede il manicheismo in Mesopotamia, si può pensare che è il manicheismo ad essere tributario dell'organizzazione della Chiesa. Ma restiamo nell'ordine delle ipotesi.

J. RIES. «Nel XIX secolo, nel momento della scoperta del buddhismo, si tendeva a esagerare la sua influenza sul manicheismo. Oggi siamo diventati molto prudenti, come mostro in un articolo intitolato *Bouddhisme et*

*manichéisme*, in *Mélanges Lamotte* (1980). Il *Codice Mani* di Colonia pare proprio confermare la sua ipotesi».

A. THEODORIDÈS constata l'animosità tra i fedeli di Antonio e i monaci di Pacomio. Si domanda se lo gnosticismo non abbia assunto un certo ruolo in questa opposizione. J. de Savignac s'interroga poi sul carattere ecclesiastico del monachesimo.

A. GUILLAUMONT. La domanda che si pone più in particolare per gli anacoreti è di sapere quale significato essi davano, nella loro vita, alla pratica eucaristica. A questo riguardo possiamo ricavare alcune informazioni dai testi. Gli anacoreti di Nitria, di Scete e dei Kellia sono dei solitari durante la settimana, ma il sabato e la domenica si riuniscono per la sinassi, nel corso della quale ricevono la comunione. La sinassi non si saltava. Quanto ai solitari della grande anacoresi le informazioni sono assai scarse. Alcuni testi mostrano che questi solitari avevano una riserva eucaristica, particolarmente in Siria.

E. JUNOD chiede: che cosa permette di definire l'encratismo gnostico?

A. GUILLAUMONT. Si tratta innanzitutto dell'encratismo che troviamo nei testi di Nag Hammadi: si vedano l'*Esegesi dell'anima* e il *Discorso autentico*. Ci sono poi le notizie riguardanti gli gnostici, con tutta l'ambiguità che le contraddistingue. Ireneo tratta degli gnostici menzionando da un lato la loro ascesi e la loro continenza e dall'altro lato la loro licenza sessuale. Diverso è sapere se l'encratismo faccia o meno parte della definizione di gnosticismo. Infatti, il rifiuto del matrimonio non è esclusivo degli gnostici: lo troviamo presso i monaci o presso i saggi epicurei.

J. MAGNE vede la differenza tra l'encratismo gnostico e l'encratismo non gnostico nelle motivazioni dell'ascesi. L'encratismo gnostico suppone un dualismo, mentre l'encratismo che troviamo presso i terapeuti o a Qumrān procede da un desiderio di unione con Dio, tramite il distacco da tutte le preoccupazioni mondane. Si tratta quindi di due posizioni completamente diverse.

A. GUILLAUMONT è d'accordo sull'importanza di queste motivazioni. Tuttavia, nel monachesimo, anche se il celibato è fondamentalmente un'esigenza che mira all'ideale del *monachos*, cioè all'unificazione della vita, è incontestabile che troviamo anche formule e valutazioni che potrebbero

provenire dall'encratismo gnostico, nel senso che sono portatrici di un giudizio di valore, dispregiativo, nei confronti del corpo e dell'attività carnale.

U. BIANCHI insiste sulle motivazioni dell'*enkrateia* e introduce una prima distinzione: da una parte la motivazione ontologica, dall'altra le motivazioni fondate su un ideale di spiritualità e di consacrazione a uno stato di vita. Le motivazioni ontologiche sono di due tipi. Vi è innanzitutto la motivazione dualista[8]: si tratta di un'ontologia differente rispetto all'altra, quella cioè che non implica il carattere negativo o demoniaco della materia e del corpo, ma insiste sul significato stesso dell'uomo. Al termine di queste distinzioni, U. Bianchi parla di tre forme di *enkrateia*[9]. Un primo encratismo insiste su motivazioni come la verginità, ma non implica né una prospettiva gnostica, né quella che viene da una «protologia» che immagini un Adamo creato per lo stato di verginità ma messo nella condizione di procreare a partire dal primo peccato. Una seconda forma di encratismo si fonda su motivazioni ontologiche ma non gnostiche: non si demonizzano né il corpo né la materia, ma si ritiene che non sia previsto che l'uomo fosse procreatore al modo degli animali. Il matrimonio sarebbe un'istituzione posteriore al peccato. C'è infine la terza forma di encratismo, quella che si fonda su un'ontologia dualista e gnostica che demonizza il corpo[10].

A. GUILLAUMONT. Alla domanda posta da U. Bianchi sul significato di *monachos* e su che cosa significa unificare la sua vita, A. Guillaumont rimanda ad un logion del *Vangelo di Tommaso*: «Beati i solitari (μοναχός) e gli eletti, poiché essi soli entreranno nella camera nuziale». In questo logion abbiamo un primo significato del termine μοναχός, attestato in ambiente siriaco: celibe, continente, colui che rinuncia al matrimonio per ragioni di ascetismo. Perciò, il significato primo di questo logion è: «Beati i *monachoi*, coloro che per ascesi rinunciano ad entrare nella camera nuziale terrena, poiché sono essi che entreranno nella camera nuziale celeste». In Efrem vi sono dei paralleli di questo logion. La lettura gnostica del logion è successiva. Alle sue origini, il *Vangelo di Tommaso* non era gnostico. Il testo attuale è stato utilizzato, rimaneggiato, forse interpolato da gnostici che davano a *monachos* un altro significato: l'unificato nel senso ontologico del termine. Questo sembra essere un significato secondario.

[8] Si tratta di motivazione gnostica e diteista.

[9] Si tratta di *enkrateia* non gnostica e non diteista.

[10] Questa terza forma si fonda su una radicalizzazione della connessione tra caduta e sessualità, e condanna il matrimonio in quanto *porneia* e *phtora* (Taziano).

S. Giversen suggerisce un nuovo esame del luogo della scoperta dei codici di Nag Hammadi. Lo colpisce la presenza di ossa umane accanto ai codici. Suggerisce l'ipotesi secondo cui il proprietario, uno gnostico, si sarebbe fatto seppellire con i suoi libri.

F. Daumas trova l'ipotesi ingegnosa e la mette in relazione con altri casi di scoperte di codici, come quelli di Origene. Gli Egizi non distruggevano i testi. Mettevano da parte quelli che non accettavano. F. Daumas ritiene che sia necessario tenere conto del fatto che tutti i codici ritrovati a Nag Hammadi sono gnostici. Si può pensare che si sia deciso di rimuoverli da una biblioteca monastica che intendeva restare ortodossa. Forse questi testi sono stati messi in una giara e sotterrati onde evitare di doverli distruggere.

## *Sezione v*
## *Lo gnosticismo a Nag Hammadi*

J. Magne. È certo che nella gnosi percepiamo una contraddizione. Da un lato si rifiuta l'acqua del creatore, e dall'altro la si utilizza. Si rifiutano i sacramenti, ma i sacramenti ci sono. Si scorgono due punti di partenza: da un lato c'è il racconto del Paradiso, nel quale si sacramentalizza la gnosi; dall'altro c'è questo testo ermetico sul battesimo che dice: «Immergiti nel cratere per acquisire il *nous*». Il battesimo conferisce la *ruah*, lo Spirito, cioè la facoltà superiore di acquisire la gnosi, ma abbiamo anche il pane eucaristico, che conferisce la gnosi. Le due cose sono complementari. Da un lato abbiamo il rivelatore del Paradiso, e dall'altro abbiamo l'eroe nominato dal Padre che proclama il battesimo. Dunque, lo gnosticismo che rinnega il mondo di quaggiù possiede comunque una pratica sacramentale.

J. Ries ha l'impressione che nella sua comunicazione B. Barc abbia toccato un punto importante per l'esegesi dei testi gnostici: la simbologia gnostica. Le ricerche dovranno intensificarsi in questa direzione.

S. Giversen insiste nello stesso senso, pur facendo notare che in questa simbologia vi sono opposizioni e contraddizioni.

U. Bianchi interviene a proposito di un'ermeneutica simbolica concernente *La parafrasi di Sem*. Per quanto riguarda il battesimo fortemente contestato dalla *Parafrasi*, si è ipotizzato che esso fosse soltanto un rito ebraico e non il battesimo cristiano. La supposizione è stata avanzata nell'ambito

di un tentativo di mettere in rilievo il carattere non cristiano o precristiano, oppure entrambi, della *Parafrasi di Sem*. È una discussione analoga a quella sul Salvatore, presente nello stesso testo.

Se si applica questo criterio ermeneutico o interpretativo del simbolismo al battesimo, si può rinunciare all'ipotesi per cui nella *Parafrasi di Sem* si farebbe riferimento al battesimo ebraico. In effetti, questo criterio parrebbe doversi applicare al nostro caso. Più un rito è condannato, più va interpretato in relazione al mondo religioso cui appartiene e apparteneva in origine. Nel nostro testo, il battesimo cristiano in quanto rito ha fatto sì che l'interpretazione gnostica ne prendesse le distanze e, allo stesso tempo, lo negasse in modo assoluto. Nella *Parafrasi di Sem* si parla infatti del battesimo cristiano, contestandolo in maniera assoluta. Ma proprio perché lo si contesta, lo si presuppone.

J.-M. SEVRIN osserva che in questo genere di ragionamenti l'importante è continuare ad attenersi rigorosamente ai testi. I passaggi della *Parafrasi di Sem* che sviluppano una polemica antibattista, se possono applicarsi con estrema difficoltà al battesimo dei proseliti (battesimo ebraico), possono nondimeno rinviare a battesimi diversi dal battesimo cristiano, a favore del quale ci sono indizi, ma non prove formali. Lo stesso accade in altri testi: nel gruppo sethiano (*Apocalisse di Adamo*, *Vangelo degli Egizi*, ecc.) sussistono dei resti di una tradizione battesimale che non sembra dover nulla al cristianesimo, e non vi sono nemmeno, del resto, tracce di pratiche liturgiche cristiane. La contestazione può essere rivolta, oltre che ai riti altrui, a quelli della propria tradizione. Bisogna tener conto dell'ipotesi di tradizioni (anche rituali) gnostiche che, senza provenire dal cristianesimo, sarebbero comunque oggetto di rivalutazioni spiritualizzanti o contestatrici.

P. BOGAERT ritiene che nell'esegesi dei testi sia necessario tener conto del posto occupato dagli elementi ripresi altrove e riutilizzati. Quando ci si trova in presenza di immagini o riti ripresi in un altro sistema, è importante individuare qual è il posto che vi assumono.

B. BARC sottolinea che questo metodo è di un'importanza fondamentale. Non si deve parlare del simbolismo gnostico come di una panacea universale. «Ciò che ho tentato di mostrare è che di fatto ognuno di questi elementi o ognuno dei binomi, in se stessi, non hanno un valore simbolico definito, ma assumono il proprio valore simbolico soltanto se messi a confronto con l'intero testo in cui vengono inclusi». Bisogna dunque innanzitutto approfondire il contesto e diffidare dall'uso troppo disinvolto dei testi paralleli.

In effetti, per definizione un testo parallelo non incontra mai l'altro. «A titolo metodologico e in senso stretto mi faccio divieto di comparare sistemi simbolici di cui non posso provare a sufficienza la coerenza nel luogo in cui appaiono».

F. DAUMAS. Una simbologia ha valore solo nella misura in cui si può trovare un testo che, almeno per un simbolo, mette sulla buona strada. Ad esempio, nell'interpretazione dell'architettura religiosa egizia ci sono cose che paiono molto nette, ma che si spiegheranno soltanto il giorno in cui si riuscirà a trovare un testo del tutto limpido che ci consentirà di prendere posizione senza ulteriori esitazioni. In caso contrario si finisce per vagabondare in lungo e in largo come fanno alcuni studiosi, che vedono ovunque del simbolismo, e soprattutto il loro.

# Capitolo quinto
# LA GNOSI NEI TESTI LITURGICI MANICHEI COPTI*

La presente ricerca ha preso in esame le diverse collezioni di inni della biblioteca manichea di Medīnet Mādi[1], la cui pubblicazione integrale non è ancora terminata[2]. Dell'eucologio parzialmente pubblicato da Allberry nel 1938[3] abbiamo analizzato gli inni di Bēma[4], gli inni a Gesù[5], gli inni di Eraclide[6], altri inni vari di diverso tipo[7], gli inni senza titolo[8], gli inni dei pellegrini[9] e un gruppo di inni di Tommaso[10].

La nostra ricerca si è concentrata sul termine *saunĕ*, rilevato nel *Libro dei salmi*. In 29 testi il termine copto subachmimico *saunĕ* corrisponde al greco γνῶσις; 28 testi utilizzano una forma verbale di *saunĕ* che ha lo stesso significato di γιγνώσκειν; 20 testi, infine, presentano la forma *senouôn*, una

* *La gnose dans les textes liturgiques manichéens coptes*, in U. BIANCHI (a cura di), *Le origini dello gnosticismo*, in *Studies in the history of religions*, XII, Brill, Leiden 1967, pp. 614-624.

1 C. SCHMIDT, J. POLOTSKY, *Ein Mani-Fund in Ägypten*, «Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften – philologisch-historische Klasse», Berlin 1933.

2 A. BÖHLIG, *Die Arbeit an den koptischen Manichaica*, «Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität», X, Halle-Wittenberg 1961, pp. 157-162.

3 C.R.C. ALLBERRY, *A Manichaean Psalm-Book*, Kohlhammer, Stuttgart 1938.

4 *Ibid.*, pp. 1-47.

5 *Ibid.*, pp. 49-97.

6 *Ibid.*, pp. 97-110, 187-202.

7 *Ibid.*, pp. 110-113.

8 *Ibid.*, pp. 115-132.

9 *Ibid.*, pp. 133-186.

10 *Ibid.*, pp. 203-227.

variante subachmimica di *sauně*, specifica dei testi manichei[11]. L'analisi dei 77 testi presi in considerazione ci consente di scorgere il significato del vocabolo γνῶσις nella liturgia manichea copta[12].

### 1. *La dottrina rivelata da Mani è una gnosi*

#### La dottrina di Mani è una rivelazione

Il profeta di Babilonia presentava la sua religione come una rivelazione[13]. L'inno di Bēma 223, un brano fondamentale della raccolta pasquale, ci fornisce alcune preziose indicazioni su questa dottrina rivelata[14]. L'inno è la versione liturgica di uno dei documenti principali della catechesi manichea, l'*Epistula Fundamenti*, che fu oggetto di una confutazione da parte di Agostino[15].

Ogni anno la festa di Bēma, parallela alle feste pasquali dei cristiani, riuniva eletti e uditori attorno a un trono a cinque gradini, su cui si ergeva, inondata di luce e attorniata di fiori, l'immagine di Mani[16]. Questo santo giorno celebrava nel contempo l'anniversario della Passione di Mani, la potenza missionaria della sua gnosi e il perdono dei peccati che preannuncia il giudizio finale. Cantato in occasione di questa festa, l'inno doveva fornire ai fedeli una catechesi annuale della dottrina: i due principi luce-tenebre, la lotta dei due regni, il mito dell'Uomo Primordiale con il suo svolgimento cosmogonico, la dottrina dei tre tempi che si chiude con la visione escatologica manichea della restaurazione finale del regno della luce.

[11] W.E. CRUM, *A Coptic dictionary*, Oxford 1939, pp. 369-370.

[12] Nei riferimenti al testo del *Libro dei salmi* di Allberry procediamo come segue: la sigla PsM precede il numero dell'inno nella *editio princeps*, che riproduce peraltro la numerazione del manoscritto copto. Quando questo numero esiste, esso è seguito dapprima dall'indicazione della pagina dell'*editio princeps*, poi dal riferimento al versetto. Quando abbiamo a che fare con un inno senza numero, vengono citati semplicemente la pagina e il versetto dell'edizione di Allberry.

[13] H.C. PUECH, *Le manichéisme, son Fondateur, sa Doctrine*, Musée Guimet, Paris 1949; G. WIDENGREN, *Mani und der Manichäismus*, Kohlhammer, Stuttgart 1961 [tr. it. *Il manicheismo*, a cura di Q. Maffi, E. Luppis, Il Saggiatore, Milano 1964].

[14] PsM 223, 9-11.

[15] PL XLII, coll. 173-206; Zycha, C.S.E.L. XXV, VI, I, pp. 191-248.

[16] C.R.C. ALLBERRY, *Das manichäische Bema-Fest*, «Zeitschrift für die neutestamentliche wissenschaft», 37, Berlin 1938, pp. 2-10; H.C. PUECH, «Revue d'histoire des religions», 120, Paris 1939, pp, 93-97.

Verso la fine dell'inno 223 l'assemblea che ha appena celebrato la dottrina dualista della salvezza si ferma un istante, prima di proclamare in modo solenne: «Ecco la gnosi (*sauně*) di Mani. Lodiamolo, esaltiamolo. Beato l'uomo che ripone in lui la sua fede. Egli vivrà con tutti i giusti»[17].

In un altro testo, purtroppo assai lacunoso, questa dottrina porta il nome di «gnosi di verità»[18].

## Un dono di Mani agli uomini

Secondo l'inno 234, la dottrina del profeta è un dono fatto agli uomini per volontà del Padre. Il Paraclito del Padre, Mani, ha fissato il giorno di Bēma proprio per continuare direttamente la trasmissione del suo messaggio: «Per la volontà di tuo Padre, o beneamato, hai diffuso su di noi il grande dono della tua gnosi (*sauně*)»[19].

La voce dolce e penetrante del fondatore, personificata ed udita misticamente nella celebrazione pasquale, aggiunta alla visione del suo ritratto eretto sul palco riccamente addobbato, dà un nuovo slancio ad ogni discepolo[20]. E l'inno di Eraclide, che parla di questa rivelazione[21], conclude: «La tua gnosi (*sauně*), la tua verità, la tua sapienza illuminano l'anima»[22].

## L'albero della gnosi

L'allegoria dei due alberi, frequente nella letteratura della setta, offre al redattore formule nuove[23].

L'assemblea celebra Mani, acclama la sua immagine eretta alla sommità dei gradini. Raggruppata davanti al Bēma illuminato, la folla sussulta di gioia, cosciente della presenza del giudice dell'universo[24]. Unendo nella stessa celebrazione il Bēma e il Profeta, la liturgia li paragona a un albero, l'albero della gnosi (*sauně*). I discepoli mangiano di quest'albero ed ecco che i loro

[17] PsM 223, II, 26-28.

[18] PsM 221, 5, 22-23; PsM 282, 103, 20.

[19] PsM 234, 31, 20-24.

[20] PsM 283, 104, 31-32.

[21] PsM 283, 105, 22-23.

[22] PsM 283, 105, 27-28. Notiamo la distinzione tra gnosi (*sauně*) e sapienza (σοφία), una distinzione permanente nei nostri testi liturgici.

[23] PsM 229, 24-25.

[24] PsM 229, 24, 17-23.

occhi si aprono e cessa la loro cecità[25]. Le sette, da parte loro, continuano a mangiare degli altri alberi, rimanendo così accecate e nude[26]. Mani è l'albero della gnosi (*saunĕ*), è il Paraclito, il Signore venuto dal Padre[27]. È la porta della luce, è la via del cielo[28].

In un inno a Gesù, ritroviamo la stessa dottrina[29]. Uniti da una preghiera liturgica, gli eletti glorificano Gesù nel momento in cui deve giudicare un eletto che lascia il suo corpo mortale. In questa rappresentazione di un giudizio particolare, la difesa dell'anima manichea è molto semplice: «Ho conosciuto il cammino degli eletti, i ministri di Dio nella Chiesa, il posto in cui il Paraclito ha piantato l'albero della gnosi (*saunĕ*)»[30].

## La gnosi di Mani illumina l'anima

L'inno a Gesù 248 implora il soccorso del Salvatore per l'anima prigioniera dell'errore e del mondo. Gesù viene identificato con il Paraclito, la cui luce brilla all'interno dell'anima come una lampada che illumina. L'anima potrà così discernere ciò che è luce e ciò che è tenebre[31]. Gesù Salvatore, come i suoi Apostoli e coloro che hanno fatto parte del Regno della Luce, hanno rivelato l'essenza del nemico, le tenebre[32]. La liturgia, quindi, proclama: «La luce ha brillato per voi, per voi che dormite nello scheol; questo raggio di luce è la gnosi del Paraclito»[33].

Il tema dell'illuminazione dell'anima per mezzo della gnosi del Paraclito ritorna in un inno di Eraclide: «La tua gnosi (*saunĕ*), la tua verità, la tua sapienza illuminano l'anima e combattono per essa»[34].

Uno degli inni dei pellegrini costituisce un'imponente titolatura cristologica[35]. I pellegrini chiedono a Gesù l'illuminazione dell'anima[36] e gli assegnano il titolo «sapienza dei sapienti e gnosi (*saunĕ*) degli illuminatori»[37].

[25] PsM 229, 25, 6-8.
[26] PsM 229, 25, 10-11.
[27] PsM 229, 25, 30-31.
[28] PsM 229, 25, 3.
[29] PsM 261, 75, 11-16.
[30] PsM 261, 75, 28-31.
[31] PsM 248, 56, 15-21.
[32] PsM 248, 57, 15-18.
[33] PsM 248, 57, 19-22.
[34] PsM 283, 105, 27-29.
[35] PsM, pp. 166-167.
[36] PsM, p. 166, 23.
[37] PsM, p. 167, 8-9.

In conclusione: la dottrina di Mani è una gnosi, venuta dal Padre tramite la rivelazione del Paraclito. Il dono della gnosi che Mani ha fatto agli uomini è un dono attuale, sempre presente in mezzo a loro. Infatti, ogni anno, nel giorno del Bēma, il Profeta ridiscende nelle assemblee della sua Chiesa. Nel mormorio e nell'allegria della celebrazione liturgica, soprattutto nel canto dell'inno del fondamento, egli rinnova la sua gnosi e il suo slancio missionario. Mani, del resto, resta piantato nella sua Chiesa, allo stesso modo dell'albero della gnosi.

## 2. *La gnosi manichea è un'adesione dell'uomo ai misteri di Dio*

La liturgia manichea chiarisce molto bene un secondo aspetto del problema della gnosi, l'adesione dell'uomo ai misteri rivelati. È un secondo significato del termine *saunĕ*, γνῶσις e γιγνώσκειν.

### La gnosi è un'adesione ai misteri rivelati

L'inno 222 magnifica il Bēma come grande segno della remissione dei peccati[38]. È il giorno del perdono.

Il trono, eretto in mezzo ai fedeli, è lo strumento di questo perdono, vera e propria personificazione del Paraclito, Mani: «Perdona i peccati di coloro che conoscono (*saunĕ*) i tuoi misteri, coloro a cui fu rivelata la conoscenza (*saunĕ*) dei segreti delle altezze per mezzo della sapienza santa e infallibile della santa Chiesa del Paraclito, nostro Padre»[39]. L'adesione del fedele alla gnosi è la garanzia del perdono dei peccati.

La comprensione dei misteri rivelati è legata a due ipostasi fondamentali nella gnosi di Mani, l'appello e l'ascolto, il *Tōchme* e il *Sōtme*, le due ipostasi in azione fin dal primo grido lanciato dall'Uomo Primordiale prigioniero delle tenebre e inteso dal Padre della Grandezza[40]. La comprensione della gnosi, l'adesione del fedele alla *saunĕ* è legata all'ipostasi *Sōtme* (ascoltare)[41].

[38] PsM 222, 7-8.

[39] PsM 222, 8, 22-25.

[40] La liturgia della Chiesa di Mani è un rilancio di questo grido di salvezza. Cfr. PsM 253, 63, 26-28; PsM 248; PsM 245, 53, 28; PsM 243, 50, 21; PsM 246, 55, 10; PsM 247, 56, 23; PsM 255, 66, 19.

[41] PsM 232, 30, 8.

La litania cristologica di un inno dei pellegrini contiene un'invocazione analoga: «Gesù, santa sapienza, gnosi che aiuta a comprendere»[42]. Si veda ancora l'ultimo canto di questa piccola interessantissima collezione: «La gnosi di Dio che è nel mio cuore»[43].

La devozione manichea si rivolge alternativamente a Gesù, l'autore della missione, e a Mani, il Paraclito incaricato della missione di rivelare.

Non è dunque sorprendente che alcuni manichei considerino a volte la loro gnosi come un'adesione personale a Gesù. «Vieni presto a me, Gesù, Dio forte, vieni a me. Ti venero, con un grido di innocenza ho gridato verso di te, poiché so (*saunĕ*) che sei il salvatore delle anime»[44].

Esattamente lo stesso pensiero domina il tema di Gesù Luce: «Gesù, mia luce che ho amato, mettiti vicino a me. Ho aderito alla gnosi (*saunĕ*) della tua speranza che mi ha chiamato verso di te»[45]. «Gesù, mia vera speranza che mi fa restare nella gnosi, aiutami e salvami»[46]. Terminiamo con la citazione di due invocazioni litaniche: «Gesù, gnosi per aiutare a comprendere»[47]; «Egli (Gesù) ha seminato la semente nella terra di coloro che hanno la gnosi (*saunĕ*)»[48].

### La gnosi è l'adesione al dualismo

«Ho conosciuto (*saunĕ*) e accettato come verità ciò che è e ciò che sarà, ciò che è mortale e ciò che è immortale, che è il re della luce, cioè l'albero di vita, e che è tenebre, cioè l'albero di morte».[49] L'adesione al dualismo presenta una conseguenza logica, ovvero l'incamminarsi su una strada che non è quella dei peccatori. Il redattore di questo inno a Gesù lo esprime chiaramente.

La stessa dottrina emerge dall'inno 258: «Come sai (*saunĕ*), o anima che ami Dio, tu abiti una casa poco solida...»[50]. Il *signaculum oris* deve impedire al fedele entrato nella gnosi di rendere impura la sua lingua con la bestemmia: «Non ho insozzato la mia lingua con parole blasfeme, e questo grazie alla gnosi (*saunĕ*) che mi hai donato, la separazione delle due razze, quella

[42] PsM, p. 167, 39.
[43] PsM, p. 186, 19 e 21.
[44] PsM 255, 65, 29-32.
[45] PsM 268, 85, 23-26.
[46] PsM 270, 88, 24.
[47] PsM 183, 13.
[48] PsM 194, 28.
[49] PsM 255, 66, 25-30.
[50] PsM 258, 70, 14-16.

della luce e quella delle tenebre»[51]. Il manicheo deve sempre sapere (*sauně*) che la carne è corruzione[52].

Uno dei rari inni alla Trinità trovato nel repertorio liturgico, in mezzo a speculazioni dualiste sul Padre, il Figlio e lo Spirito, tratta anche della morale dei discepoli: «Il sigillo della bocca è il segno del Padre, la pace delle mani è il segno del Figlio, la purezza virginale è il segno dello Spirito Santo. L'amore divino è il segno del Padre, la conoscenza (*sauně*) della sapienza è il segno del Figlio, l'osservanza dei comandamenti è il segno dello Spirito Santo»[53]. Questa conoscenza conduce alla pratica della morale dualista[54].

Analogamente, la gnosi manichea viene paragonata al vestito che si indossa[55], alla strada che ci conduce[56].

### Il fenomeno dell'accecamento per ignoranza

L'ingresso nella gnosi dà la vita, il rifiuto della gnosi condanna l'anima a un'ignoranza mortale.

L'inno del fondamento mette a nudo la grande inferiorità del regno delle tenebre, la sua ignoranza di ciò che avviene nel regno della luce[57]. Questa ignoranza è come il contrassegno delle tenebre[58]. Essa caratterizza i nemici di Mani, in particolare i suoi uccisori[59], e rende una parte degli uomini estranei al regno[60]. L'ignoranza, il rifiuto della conoscenza sono i segni del nemico della luce[61].

Al termine di questa seconda pista di ricerca, la gnosi si presenta come l'incontro con la rivelazione del Paraclito, è adesione ai misteri dei cieli, ai dogmi e alla morale dualisti; rappresenta per l'uomo, fin d'ora, l'ingresso nella luce. Il manicheo è nella verità e nella gioia a partire dal momento in cui accetta di conoscere la rivelazione del Paraclito, da quando aderisce

[51] PsM 268, 86, 15-18.

[52] PsM 241, 45, 11.

[53] PsM 115, 31-33; 116, 1-3.

[54] PsM 225, 16, 1-4, la catechesi di Mani al re di Persia; PsM 185, 18-19, che lega gnosi e comandamento; stesso tema in PsM 171, 9; 176, 21; 177, 2.

[55] PsM 163, 24; 178, 28.

[56] PsM 168, 3-4; 135, 5, 9.

[57] PsM 223, 9, 11; 9, 24-25.

[58] PsM 223, 10, 19.

[59] PsM 228, 24, 2.

[60] PsM 246, 54, 19-20; PsM 253, 63, 25.

[61] PsM 268, 86, 30: 117, 5; 162, 28; 178, 6.

pienamente alla dottrina delle due razze e dei due regni, accettando di conformarvi la propria vita. L'eletto autentico è uno gnostico.

### *3. La conoscenza per la salvezza*

La nostra ricerca ci ha messi su una terza pista d'indagine per quel che concerne l'innario del Fayyum: si tratta dei due termini *saunĕ* e la sua variante subachmimica *senuôn*, che Crum ritiene essere specifica dei testi copti manichei[62].

Abbiamo ancora a che fare con una conoscenza attinente all'ambito della salvezza, ma più pratica, in qualche modo preliminare e preparatoria all'adesione dualista.

#### Gesù e Mani conoscono i loro fedeli

Mani, il profeta, ad ogni festa di Bēma appare nelle sue funzioni di giudice delle sue comunità. Misticamente assiso sul trono, chiama a raccolta i discepoli per perdonare le loro colpe. Mani conosce (*saunĕ*) le coscienze[63].

Il giudice è anche un grande medico che conosce l'arte della guarigione[64]. Sa (*saunĕ*) guarire ogni uomo.

L'inno 241 è l'ultimo della raccolta pasquale e costituiva il canto finale della celebrazione nel giorno del Bēma. Il redattore indugia un poco nel sottolineare il ruolo di Mani come medico che sa (*saunĕ*) come guarire ogni ferita e che trova sempre la cura adeguata[65].

Anche Gesù è medico e giudice. «Egli sa (*saunĕ*). Riconosce l'uomo disteso mezzo morto in mezzo alla strada. Tutti passano oltre, tranne i fedeli che riconoscono (*senuôn*) l'anima ferita»[66].

La conoscenza di Gesù determina la sua sollecitudine. Conosce (*saunĕ*) tutto quello che avviene nel cuore dei suoi discepoli[67]. Conosce anche la forza di colui che lo invoca[68]. Quando il redattore descrive la conoscenza relativa ai fedeli di Gesù, come anche quella di Mani, utilizza il termine

62 W.B. CRUM, *A Coptic dictionary*, cit., pp. 369-370.
63 PsM 241, 45, 28.
64 PsM 241, 46, 1.
65 PsM 241, 46, II.
66 PsM 239, 40, 24.
67 PsM 269, 88, 5.
68 PsM 269, 88, II.

*sauně*. Per designare, al contrario, la conoscenza dei discepoli è la forma *senuôn* ad apparire nel testo.

## I discepoli di Mani conoscono

*a) I segni della salvezza*

Nella religione dualista, i segni della salvezza hanno una grande importanza, poiché si tratta di interpretare tutto il cosmo in riferimento a due poli, la luce e le tenebre, e di riassumere la morale nei tre *signacula*: *oris*, *sinus*, *manuum*.

– Un primo segno è il Bēma, segno della remissione dei peccati e del giudizio. Ogni fedele deve conoscere questo segno (*senuôn*), posto in mezzo alla Chiesa dal Verbo per ricordare il giudizio definitivo[69].

– Un altro segno è la via, la via degli eletti, i ministri di Dio nella Chiesa in cui il Paraclito ha piantato l'albero della gnosi (*sauně*). Colui che nel corso della sua vita ha respinto i suoi nemici, il mondo e le sue ricchezze, la carne mortale, per seguire il Signore, costui avrà riconosciuto (*senuôn*) la via[70].

I fedeli hanno riconosciuto (*senuôn*) la via e si sono muniti di provviste. La via è la gnosi (*sauně*) di Dio, i viveri sono i suoi comandamenti[71].

– Un terzo segno è la croce di luce. Questa locuzione, specifica della setta, designa le particelle luminose sparse nella creazione, quelle stesse che gli eletti, con la loro vita, liberano gradualmente[72]. L'eletto ha riconosciuto (*senuôn*) la croce di luce che dà la vita all'universo, la stessa su cui invece inciampa il cieco privo della gnosi (*sauně*)[73]. Bisogna saper distinguere il bene dal male[74].

– Il grande segno è la Chiesa. I pellegrini in cammino declinano l'identità del popolo eletto[75]. «È il tuo popolo, sono le tue pecorelle». Esse devono entrare dalla porta. Il regno che molti non conoscono (*senuôn*) è in cammi-

[69] PsM 222, 7, 12-15.

[70] PsM 259, 75, 27-31.

[71] PsM 135, 3-10.

[72] Cfr. su questo la catechesi manichea: A. BÖHLIG, *Kephalaia*, Kohlhammer, Stuttgart 1940, in particolare il *Kephalaion* 80, pp. 192-193, il *Kephalaion* 85, pp. 208-213, e il *Kephalaion* 65, pp. 158-164.

[73] PsM 268, 86, 24-30.

[74] PsM 262, 77, 9.

[75] PsM 156, 21-26.

no[76]. Questo regno è la Chiesa, il segno che farà cadere nel fuoco coloro che lo ignorano (*senuôn*)[77].

*b) I salvatori, Gesù e Mani*

Gesù è la fonte d'acqua viva, il rivelatore dei misteri del Padre, il capo del regno, la porta del paese della luce, il buon albero del comandamento e della gnosi (*saunĕ*). Il nome «Gesù» è immerso nella grazia. «Felice colui che ti trova, beato colui che ti conosce (*senuôn*). Poiché coloro che lo conoscono (*senuôn*) non gusteranno la morte[78].

Accanto a questo inno a Gesù, molto ispirato, un inno di Eraclide presenta a sua volta un interesse tutto particolare[79]. Inizia con un prestito da Gv 20,16-17, l'incontro tra Gesù e Maria Maddalena dopo la resurrezione: «Maria, Maria, riconoscimi (*senuôn*); non toccarmi. Asciugati le lacrime dagli occhi e riconoscimi come tuo maestro (*senuôn*)».

Bisogna anche conoscere Mani, il Paraclito santo che ha istituito il giorno del Bēma[80]. Anche l'eletto non esita a cantare: «Da quanto ti conosco, mio Spirito, ti ho seguito e ti ho amato»[81].

L'inno a Cristo, a p. 122 della raccolta, chiarisce l'utilizzo dei due termini, *saunĕ* e *senuôn*. L'eletto si rivolge a Gesù.

«Io ti riconosco come Dio, la terra ti riconosce come uomo»[82]. La forma verbale *senuôn* esprime questa conoscenza, il cui soggetto è il discepolo. La liturgia risponde: «Nessuno mi conosce (*saunĕ*), se non il Padre che mi ha mandato»[83].

Per parlare della conoscenza intima di Gesù da parte del Padre, il redattore si serve di *saunĕ*. Poi, di nuovo, l'eletto si interroga: «Chi può conoscerti (*senuôn*) e comprenderti?»[84].

*c) Tutta la vita del manicheo consiste nel conoscere per distinguere*

Spesso il redattore impiega il verbo *pôrc*, che indica la separazione radicale[85], conseguenza della conoscenza: «Ho conosciuto la mia anima e il suo

[76] PsM 156, 24.
[77] PsM 171, 18.
[78] PsM 185, 3-23.
[79] PsM 187, 2-6.
[80] PsM 234, 31, 20-24.
[81] PsM 169, 21.
[82] PsM 122, 9-10.
[83] PsM 122, 11.
[84] PsM 122, 17.
[85] PsM 248, 56, 21-25.

corpo, che pesa su di essa. Ho saputo che già prima della creazione furono nemici mortali»[86]. Tra i due c'è una separazione totale. «Felice l'uomo che ha riconosciuto...»[87].

Non è un caso che il redattore utilizzi *sauně* e *senuôn* per parlare della conoscenza connessa alla salvezza nella gnosi dualista di Mani. L'impiego della terminologia risponde a una concezione dottrinale. Quando il soggetto che conosce è il Padre, Gesù o Mani, viene invariabilmente usato il termine *sauně*: indica una conoscenza profonda delle coscienze, dei rimedi, dei bisogni delle anime e della comunità. D'altra parte, la forma verbale *senuôn* designa altrettanto invariabilmente la conoscenza che ha i discepoli come soggetto: conoscenza dei segni della salvezza, conoscenza dei loro salvatori, distinzioni e scelte da fare per restare fedeli al dualismo.

## 4. *Conclusioni*

Al termine di questa ricerca, le conclusioni sembrano evidenti. La gnosi, nella liturgia manichea copta, comporta tre gradi di «conoscenza», differenti e complementari.

1. La dottrina dualista del profeta di Babilonia si presenta come *una gnosi rivelata destinata a illuminare l'anima* (*sauně*).

2. L'atteggiamento dell'uomo dinanzi ai misteri rivelati è *un'adesione che porta a sua volta il nome di gnosi*. La salvezza dipende da questa adesione dell'uomo al dualismo, con la conseguenza indispensabile di una vita morale basata sulla separazione radicale della luce dalle tenebre (γνῶσις, γιγνώσκειν, *sauně*).

3. L'adesione ai misteri dualisti ha luogo entro una serie di segni e di fenomeni in cui *la conoscenza assume un ruolo fondamentale*, si tratti della conoscenza che hanno i Salvatori dei loro discepoli oppure della conoscenza dei discepoli, capaci, grazie alla gnosi che possiedono, di distinguere, di interpretare e di scegliere (γιγνώσκειν, *sauně* e *senuôn*).

Il manicheismo si presenta come una gnosi rivelata, una gnosi perfetta che esige dall'uomo il salto nel mistero dualista.

[86] PsM 248, 56, 26-27.

[87] PsM 251, 61, 7.

# Capitolo sesto
# UN DUPLICE SIMBOLO DI FEDE GNOSTICA NEL *KEPHALAION* 1 DI MEDĪNET MĀDI*

Il *Kephalaion* 1 di Medīnet Mādi, intitolato *Sulla venuta dell'Apostolo*, si presenta ai nostri occhi come un documento importante per la comprensione delle dottrine di Mani[1]. Una prima sezione di questa catechesi esprime considerazioni generali sulla missione apostolica[2]. Nonostante le numerose lacune del manoscritto, da queste pagine emergono chiaramente diverse e preziose indicazioni. Facendo riferimento al calendario egizio dei lavori e dei giorni, il redattore sviluppa l'allegoria dell'agricoltore per evidenziare il principio di ogni apostolato: le semine sono sempre seguite da una raccolta[3]. Dopodiché espone secondo modalità latamente gnostiche il principio della costante presenza degli Inviati sin dalla creazione dell'umanità[4]. Vi troviamo in particolare una forte insistenza sulla scelta degli eletti e dei catecumeni, sul carattere effimero della missione di ogni Inviato e sulla presenza in ogni tempo della salvezza tra gli uomini. La seconda sezione del *Kephalaion* fornisce dapprima una breve presentazione della storia della salvezza da

* *Un double symbole de foi gnostique dans le* Kephalaion un *de Medīnet Mādi*, in R.McL. Wilson (a cura di), *Nag Hammadi and Gnosis*, First International Congress of Coptology (Cairo, December 1976), Brill, Leiden 1978, pp. 139-148. L'analisi di questo testo manicheo sulla fede gnostica è importante per comprendere l'essenza della gnosi nello gnosticismo.

1 C. Schmidt, H.J. Polotsky, A. Böhlig, *Kephalaia 1*, Kohlhammer, Stuttgart 1940, pp. 9-16.

2 *Kephalaion* 1, 9, 24-34; 10, 1-34; 11, 1-35; 12, 1-9.

3 *Kephalaion* 1, 9, 24-34; 10, 1-7.

4 *Kephalaion* 1, 10, 31-34; 11, 1-35; 12, 1-9a.

Adamo fino a Mani, poi espone le credenze della Chiesa manichea. Questa parte del *Kephalaion* costituisce l'oggetto della presente ricerca[5]. Infine, in una terza sezione, Mani descrive gli itinerari della sua attività missionaria a partire dalla fine del regno di Ardašir[6]. Il *Kephalaion* termina con una dossologia: i discepoli ringraziano il Maestro, che ha appena comunicato loro la sintesi della sua dottrina, riassumendo così le proprie *Scritture*. Lo proclamano «Paraclito del Padre e Rivelatore di tutti i misteri»[7].

## 1. *Una presentazione gnostica della storia della salvezza*

Mani è consapevole di essere il sigillo dei Messaggeri della salvezza. Nel presentare le grandi tappe dello svolgimento storico della liberazione dell'uomo, egli menziona alcuni Inviati: Seth figlio di Adamo, Enosh, Enoch, Sem figlio di Noè, il Buddha e Zarathustra[8].

### La venuta di Gesù

Dopo le poche righe che riassumono la storia religiosa dell'umanità da Adamo a Gesù, Figlio della Grandezza, Mani si sofferma più a lungo sulla venuta di «Gesù Cristo nostro Signore» (12, 21). Il racconto della vita di Gesù dalla sua venuta fino all'ascensione raggruppa otto eventi[9]. La venuta di Gesù è presentata secondo una duplice prospettiva: quella gnostica – su cui Mani ha edotto i discepoli in altre occasioni – insiste sul corpo spirituale di Gesù, parlando addirittura di una «venuta senza corpo» (12, 22-24a); segue la prospettiva cristologica degli Apostoli, che hanno parlato della forma di schiavo e di un'apparenza umana (12, 24b-26). Abbiamo poi un elenco degli eventi della sua vita: Gesù si è manifestato in mezzo al popolo ebraico, ha scelto i suoi *Dodici* e i suoi *Settantadue*, ha compiuto la volontà del Padre (14, 26-29a), ma Satana è entrato nel cuore di uno dei *Dodici*, Giuda Iscariota, che l'ha denunciato e con un bacio l'ha consegnato agli ebrei e alla coorte dei soldati (12, 30b-34); gli ebrei si sono appropriati del Figlio di Dio, l'hanno giudicato contro ogni legge, condannandolo ingiustamente, lui che era senza peccato; l'hanno appeso al legno della croce

[5] *Kephalaion* 1, 12, 9b-34; 13, 1-35; 14, 1-32; 15, 1-24a.

[6] *Kephalaion* 1, 15, 24b-34; 16, 1-21a.

[7] *Kephalaion* 1, 16, 21b-23a.

[8] *Kephalaion* 1, 12, 10-20.

[9] *Kephalaion* 1, 12, 22-34; 13, 1-10a.

e l'hanno crocifisso insieme ai briganti; toltolo dalla croce, l'hanno deposto nella tomba; dopo tre giorni, egli è resuscitato dai morti, è andato dai suoi discepoli e, manifestandosi a loro, li ha rivestiti di forza, ha infuso loro il suo Spirito Santo e li ha inviati nel mondo intero a predicare la Grandezza (13, 1-10a).

A partire da questo passo sulla vita di Gesù, il redattore mette in relazione alcuni avvenimenti importanti, svoltisi tra l'ascensione di Gesù e la missione di Mani. Nonostante le lacune del testo, riusciamo comunque a cogliere gli elementi che compongono la trama del racconto: il coraggio degli Apostoli, la missione di Paolo, la crisi all'indomani della predicazione paolina. Due Giusti – probabilmente Marcione e Bardesane – hanno tentato, pur senza successo, di risollevare il mondo, ma la vera Chiesa di Gesù era risalita nel Paese della Luce, lasciando quindi la terra come un albero senza frutti. Ecco giunta l'ora di Mani[10].

## La missione di Mani

Per inserire la propria missione nella successione dei grandi Inviati, Mani non esita a utilizzare le parole stesse di Gesù: «Quando la Chiesa del Salvatore ascese in alto, allora si compì il mio apostolato, a proposito del quale mi avete interrogato. A partire da questo momento fu inviato il Paraclito, lo Spirito di Verità venuto presso di voi in questa generazione, secondo quanto ha detto il Salvatore: 'Quando me ne andrò, vi invierò il Paraclito, e quando il Paraclito verrà, convincerà il mondo quanto al peccato e con voi parlerà della giustizia ... e del giudizio'»[11]. Così presentata, l'opera di Mani è nel contempo una restaurazione della Chiesa di Gesù e la missione stessa del Paraclito annunciata dal Salvatore. Nel testo giovanneo dell'annuncio del Paraclito (Gv 16,8-11), la testimonianza dello Spirito che discende sui discepoli riguarda il peccato, la giustizia e il giudizio. Il testo relativo all'intervento del Paraclito citato da Mani conserva i tre temi giovannei, ma si ripresenta qui un fenomeno analogo a quello rilevato nella presentazione della venuta di Gesù (12, 22-24a), ovvero la sovrapposizione di una prospettiva gnostica che modifica profondamente il senso del testo neotestamentario. Infatti, tramite l'introduzione di una divisione rigidamente dualista nel gruppo degli uditori del Paraclito, il redattore del *Kephalaion* stravolge il senso delle parole di Gesù sino a farne l'annuncio della missione

[10] *Kephalaion* 1, 13, 10b-35; 14, 1-2.

[11] *Kephalaion* 1, 14, 3-10; Gv 16,8-11.

di Mani. Mentre in Giovanni il Paraclito «convincerà il mondo quanto al peccato, alla giustizia e al giudizio»[12], secondo Mani, invece, Gesù avrebbe detto: «Il Paraclito convincerà il mondo quanto al peccato, ma con voi parlerà della giustizia e del giudizio».

Le lacune del manoscritto ci impediscono di conoscere il commento a questo testo del redattore del *Kephalaion* (14, 12-24a). Per fortuna, i dettagli storici relativi all'inizio dell'apostolato di Mani sono ben conservati (14, 24b-32). Dopo aver ricordato che la crisi della Chiesa prigioniera della carne ha segnato l'ora della redenzione delle anime come il mese di Farmuti indica il tempo della raccolta, il Profeta rievoca la propria nascita sotto il regno di Artabano, re dei Parti, e sottolinea che è stato il Paraclito stesso a formare il suo *eikon*, cioè il suo corpo. Si tratta di un'allusione esplicita alla preesistenza di Mani, incaricato di rendere presente sulla terra il Paraclito celeste. Sotto il regno di Ardašir, re dei Persiani, è giunta la pienezza del tempo, l'ora dell'incontro con il Paraclito vivente.

Oggi gli eventi riferiti qui in modo molto sommario ci sono meglio noti grazie alla *Vita* di Mani contenuta nel *Codex* di Colonia[13]. Dopo il primo periodo di formazione in una setta elchasaita iniziato all'età di quattro anni, il 1° aprile 228 Mani riceve la visita di un messaggero del Regno della Luce, l'angelo at-Ta'ūm (il gemello), chiamato *syzygos* (il compagno) nel *Codex*. Dodici anni più tardi, lo stesso messaggero, chiamato il Paraclito Vivente nel *Kephalaion*, rivela a Mani i misteri insondabili, ordinandogli di proclamare la verità e la salvezza. L'evento parrebbe seguire solo di pochi giorni l'incoronazione di Šāpur I a coreggente di Ardašir, il 12 aprile 240. Mani aveva ventiquattro anni.

Al termine di questa analisi cogliamo meglio il taglio gnostico nel modo di presentare della storia della salvezza. In due parti strutturate allo stesso modo, il redattore descrive la missione di Gesù e quella di Mani. Dopo un'introduzione costituita principalmente dalla menzione dei nomi dei grandi Inviati manifestatisi a partire da Adamo, il testo raggruppa in otto articoli i principali avvenimenti della vita di Gesù. La missione di Mani viene poi annunciata da Gesù stesso nel quadro di una riforma finalizzata all'istituzione della Chiesa autentica. Tale missione segue quelle degli Apostoli, di Paolo e dei due Giusti, e rappresenta l'opera del Paraclito annunciato da Gesù ai

[12] Nel testo copto di Gv 16,8 *fnağpie* in sahidico e *efesohi* in boarico (testo di Horner), *fnağpia* nel manoscritto Thompson, sahidico.

[13] A. Heinrichs, L. Koenen, *Ein griechischer Mani-Codex (P. Colon. inv. n. 4780)*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 5, Bonn 1970, pp. 97-216; Id., *Der Kölner Mani-Codex*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 19, Bonn 1975, pp. 1-85.

suoi Apostoli. La missione di Mani non fa che proseguire quella di Gesù. Siamo in presenza del sigillo della rivelazione: Mani è il Paraclito annunciato da Gesù e incaricato da lui di dare forma alla Chiesa autentica.

## 2. *La rivelazione dei misteri dualisti*

### I dodici misteri

Dopo aver inserito esplicitamente la propria missione nella successione degli Inviati e dopo aver dimostrato che la sua opera prosegue quella di Gesù con la fondazione della Chiesa del Paraclito, Mani comunica ai discepoli i misteri rivelati:

> Il Paraclito Vivente è disceso su di me e ha parlato con me. Mi ha rivelato il mistero nascosto che fu celato ai mondi e alle generazioni, il mistero della profondità e dell'altezza. Mi ha rivelato il mistero della luce e delle tenebre, il mistero della lotta, della guerra, della grande guerra iniziata dalle tenebre. Mi ha rivelato anche come ... è avvenuta la mescolanza tra la luce e le tenebre e come questo mondo è stato creato. Mi ha ancora spiegato come furono fissate le barche affinché i [...] di luce possano prendervi posto per la liberazione della luce ... Mi ha fatto comprendere il mistero della creazione di Adamo, il primo uomo, e il mistero degli occhi. Mi ha insegnato il mistero degli Apostoli inviati nel mondo per scegliere le Chiese, il mistero degli eletti e dei loro comandamenti, il mistero dei peccatori e delle loro opere e del castigo che li attende. Così, tutto ciò che è accaduto e tutto ciò che accadrà ancora mi è stato rivelato dal Paraclito[14].

Questo testo elenca i dodici misteri rivelati a Mani dal Paraclito in quella che è una presentazione dei dodici dogmi dualisti: i due regni, la luce e le tenebre, il loro combattimento, la mescolanza tra la luce e le tenebre, la costituzione del cosmo, la liberazione della luce o mistero della salvezza, la creazione di Adamo, il mistero della conoscenza, la missione degli Inviati, i misteri degli eletti, dei catecumeni e dei peccatori. In questo simbolo dottrinale due elementi fondamentali appaiono connessi: da un lato, i misteri dualisti, incentrati sui due principi luce e tenebre; dall'altro, la storia gnostica della salvezza, presentata non più nella prospettiva della missione gnostica degli Inviati, ma in quella della lotta tra le tenebre e la luce. Questa storia della salvezza si articola in tre tempi. Il primo tempo è costituito dalla separazione radicale dei due regni. Il secondo tempo racchiude gli eventi

[14] *Kephalaion* 1, 15, 1-20.

cosmici del loro scontro: la caduta di una parte della luce nella materia tenebrosa, la creazione del cosmo, la liberazione delle particelle luminose. Questo tempo di mescolanza è il tempo mediano. Il terzo tempo vedrà il ritorno definitivo della situazione originaria. Infatti, con la liberazione di tutta la luce, la salvezza sarà compiuta in modo irreversibile.

## I due regni e i tre tempi

I due regni rappresentano il mistero fondamentale della rivelazione gnostica. In origine coesistono due nature, la luce e le tenebre, principi eterni, ingenerati e costitutivi dei due regni. Il Regno della Luce, posto in alto, è la casa del Padre della Grandezza. Lo Spirito vi fa vivere i cinque elementi che si ripartiscono questo spazio, popolato da dodici spiriti luminosi. In basso si trova il Regno delle Tenebre con i suoi cinque abissi. È il luogo della materia e delle cinque notti: materia, morte, errore e menzogna, carne e desiderio. Questo dualismo radicale, nascosto al mondo e alle generazioni, viene rivelato da Mani. Comporta due elementi, a cui sono sottese la cosmogonia e la soteriologia: i cinque dominii e i dodici spiriti. Il dualismo delle origini costituisce il primo tempo. Sono questi i primi due misteri.

Il tempo mediano è composto da tre momenti. Il primo momento è quello dell'Uomo Primordiale, che con i suoi cinque figli combatte le tenebre. Nel corso della lotta, una parte della sostanza luminosa di Dio viene incatenata alla materia. Donde l'urgente necessità della salvezza, che consiste appunto nella liberazione della luce. Lo Spirito Vivente discende con i suoi cinque figli, tende la destra all'Uomo Primordiale e lo fa risalire presso il Padre, dove, in qualità di salvatore salvato, diviene il prototipo delle anime da liberare. Viene poi il secondo momento del tempo mediano, quello della creazione: lo Spirito Vivente castiga gli arconti creando il cosmo, costruito con le loro ossa, la loro pelle, le loro carni, i loro escrementi. Il Terzo Inviato prosegue l'opera della salvezza, aggiungendo la vegetazione, gli alberi, gli animali, ed infine anche Adamo, la cui discendenza contiene la maggior parte delle particelle luminose ancora incatenate. Il terzo momento del tempo mediano è quello dei messaggeri gnostici. Il Padre fa uscire da sé Gesù Splendore, un essere trascendente e cosmico, vita e salvezza degli uomini, il quale prima provoca il risveglio di Adamo, poi dà avvio al Grande Pensiero e ai suoi due diadochi, *Tōchme* e *Sōtme*, Appello e Ascolto. L'opera complessiva di Gesù Splendore porta un nome: è la Gnosi, figlia del Grande Pensiero. A questo punto si succedono i diversi messaggeri della Gnosi, da Seth figlio di Adamo, fino a Mani. I tre momenti del tempo mediano racchiudono quindi gli altri dieci misteri rivelati da Mani e prepa-

rano l'avvento del terzo tempo, il ritorno alle origini, con la separazione definitiva dei due regni. Presentando i suoi dodici misteri dualisti, Mani non esita ad affermare che il Paraclito gli «ha rivelato tutto ciò che è accaduto e tutto ciò che accadrà» (15, 19-20). Così, egli ha potuto rivelare l'inizio, la metà e la fine.

## *3. Due simboli di fede gnostica*

Il titolo del *Kephalaion* 1 preannuncia uno sviluppo dedicato alla venuta di Mani. L'analisi del capitolo ci ha mostrato che si tratta di una vera e propria introduzione a un trattato di catechesi gnostica. Tra le tre sezioni di cui si compone il *Kephalaion*, la seconda è la più importante. Ci presenta in due fasi la dottrina fondamentale della religione di Mani: la missione degli Inviati e la rivelazione dei misteri. La ripetuta allusione alle *Scritture* di Mani (12, 23; 16, 21-22) attribuisce al nostro documento ulteriore valore. Si tratta di un compendio della dottrina manichea sulla storia della salvezza e sui misteri dualisti.

### Gesù e Mani

Nell'economia gnostica della salvezza, Gesù occupa un posto centrale, dal momento che è il Figlio della Grandezza. Infatti, i testi di Medīnet Mādi ci presentano Gesù in tre forme diverse, dove i tratti mitici e storici si mescolano in maniera sorprendente. La prima di queste forme è quella di Gesù Splendore, la quinta grandezza luminosa del Regno, quella che il Padre ha incaricato della quarta liberazione della luce[15]. Nell'adempimento della propria missione, Gesù come prima cosa risveglia Adamo dal sonno. Poi, al fine di dare al messaggio della salvezza una forza e un valore permanente, Gesù istituisce il Grande Pensiero con i suoi due diadochi, Appello-Ascolto. La seconda forma di Gesù è l'anima del mondo, lo *Jesus Patibilis* di cui parla Agostino[16]. Nei *Kephalaia*, questo Gesù sofferente, costituito dall'insieme delle particelle luminose prigioniere della materia, porta il nome di Croce di Luce[17]. Queste due figure mitiche di Gesù presentano numerosi tratti in comune con la figura iranica del *Salvator salvandus* e con quella del *Bodhisattva* nel *Mahayana* buddhista.

[15] *Kephalaion* 1, 49, 29-31; 53, 28-32; 54, 1-9a.

[16] *Cont. Faustum*, 20, 2.

[17] *Kephalaion* 85, 208-213.

Un terzo personaggio va ad aggiungersi agli altri due, unendo alla loro dimensione mitica una dimensione storica: è Gesù Cristo, venuto in questo mondo nel seno del popolo ebraico. Nel *Kephalaion* 1 Mani insiste su tale dimensione storica perché gli è indispensabile per fondare e giustificare la sua missione. Menziona quindi otto eventi della vita di Gesù, chiaramente ripresi da un testo cristiano, probabilmente un simbolo di fede di cui ha modificato il senso insistendo sul corpo spirituale di Gesù[18]. A questi otto fatti aggiunge tre articoli sull'attività degli Apostoli, sulla missione di Paolo e sul tentativo di riforma tentato da due giusti. Al dodicesimo articolo di questo credo della missione gnostica, Mani si serve dell'annuncio del Paraclito compiuto da Gesù per presentare la propria missione di Inviato e di sigillo dei Profeti[19]. Il testo del simbolo della fede manichea che serve da base alla presentazione della missione gnostica è una rilettura gnostica degli eventi della salvezza, dalla venuta di Gesù fino all'avvento di Mani. Facendo uso del testo di Gv 16,8-11, Mani istituisce un legame diretto tra la propria missione e quella di Gesù, Figlio della Grandezza. La sua Chiesa non fa che proseguire la Chiesa di Gesù, esattamente come Gesù aveva previsto e annunciato.

## Mani e il Paraclito

Il Paraclito Vivente è disceso su Mani e gli ha rivelato «il mistero nascosto ai mondi e alle generazioni, il mistero della profondità e dell'altezza» (15, 1-3a). Il mistero fondamentale consiste quindi in un dualismo universale e radicale. L'azione rivelatrice del Paraclito viene descritta con l'aiuto del verbo *kjôleb abal*, termine specifico della rivelazione nei testi di Medīnet Mādi.[20] *Kjôleb abal* è anche il termine tecnico utilizzato per designare le emanazioni gnostiche, vale a dire la processione dei cinque Inviati del Padre incaricati di organizzare la liberazione della luce. Quindi, in una tappa anteriore e cosmica, quella dell'emanazione degli eoni dall'essenza del Padre, la rivelazione è stata una vera e propria ontofania gnostica posta all'inizio del primo momento del secondo tempo. Alla fine dello svolgimento del tempo della salvezza, dopo la venuta di tutti i messaggeri, il Paraclito viene a porre termine alla rivelazione. Tramite Mani, il suo gemello rivela l'essenza dei mi-

[18] *Kephalaion* 1, 12, 21-34; 13, 1-10.

[19] F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol. Ein Beitrag zur Symbolik und Dogmengeschichte*, 2 voll., Hinrichs, Leipzig 1894-1900.

[20] J. Ries, *La révélation dans la gnose de Mani*, in *Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, La Bottega d'Erasmo, Torino 1975, pp. 1085-1096.

steri. «In questo modo, tutto ciò che è accaduto e tutto ciò che accadrà mi è stato rivelato dal Paraclito» (15, 19b-20). Alla fine del *Kephalaion*, nella dossologia rivolta dai discepoli al Maestro, questi non esitano a proclamare la propria fede: «Tu sei il Paraclito venuto dal Padre, il Rivelatore di tutti i misteri»[21]. Agli occhi della sua Chiesa, Mani si identifica con il Paraclito.

Nella descrizione della missione gnostica compare la presentazione di dodici eventi maggiori, otto dei quali relativi a Gesù e quattro invece all'avvento di Mani. In tale compendio della rivelazione gnostica l'articolazione in dodici misteri appare assolutamente chiara. Va ricordato che il numero dodici è un numero gnostico. Tralasciando i dodici Apostoli che Mani ha scelto a imitazione di Gesù, si rinviene questo numero a più riprese nei nostri *Kephalaia*: i dodici *zôdia* cosmici[22], i dodici giudici del Padre[23], i dodici elementi[24]. Andrebbero poi menzionati anche dodici Figli di luce, chiamati i dodici Eoni dell'Uomo Primordiale e così suddivisi: i cinque Figli dell'Uomo Primordiale, i cinque figli dello Spirito Vivente, i due diadochi chiamati da Gesù Splendore[25]. In un contesto simile, è forse sorprendente veder presentare in dodici articoli da un lato la storia della missione gnostica e dall'altro la rivelazione dei misteri?

## Mani e la fede dei discepoli

Dall'analisi della seconda parte del *Kephalaion* 1 di Medīnet Mādi emerge, in entambi i casi articolata in dodici articoli, una doppia sintesi delle dottrine di Mani: da un lato la missione gnostica, dall'altro i misteri dualisti. L'organizzazione di questi due testi messa in evidenza dalla nostra analisi suggerisce l'utilizzo da parte del redattore del *Kephalaion* di un simbolo di fede gnostica. Aggiungiamo che la dossologia finale conferma le nostre conclusioni. Al termine dell'esposizione catechetica, i discepoli si rivolgono al Maestro per esprimergli la loro gratitudine per l'iniziazione ricevuta: «Là sopra, quando i suoi discepoli ebbero inteso (*Sōtme*) tutto ciò dalla sua bocca, furono colmi di gioia. Il loro spirito (*nous*) era illuminato, e nella loro allegria dissero: 'Signore, ti ringraziamo di avere descritto per noi, nelle tue *Scritture*, la tua venuta. Abbiamo accettato l'evento così come si è svolto e vi abbiamo creduto. Ma ecco che intanto Tu ci hai comunicato tutto questo in

[21] *Kephalaion* 1, 16, 29-31.
[22] *Kephalaion* 69, 166-169.
[23] *Kephalaion* 28, 79-81.
[24] *Kephalaion* 71, 175-176.
[25] Tutto il *Kephalaion* 16, 49-55 è dedicato alla spiegazione di questa dottrina.

una breve sintesi. Quanto a noi, l'abbiamo pienamente accettato e abbiamo creduto che Tu, Tu sei il Paraclito venuto dal Padre, il Rivelatore di tutti i misteri'»[26]. In queste poche righe i discepoli alludono ai due documenti grazie ai quali sono venuti a conoscenza della venuta di Mani: il racconto conservato nelle *Scritture* e l'esposizione inserita nel *Kephalaion* 1. Ciascuno di questi documenti esige un duplice approccio da parte loro: l'accettazione della missione del Profeta e l'adesione ai misteri dualisti. Parlando dell'esposizione fatta da Mani nel *Kephalaion* 1, il redattore sottolinea questo approccio con particolare insistenza e mostra che esso è all'origine del progresso della fede[27]. Al termine della dossologia, in una formula che ha il conio della titolatura gnostica, i discepoli rivolgono alla persona del Fondatore la loro adesione alla storia della salvezza e la loro fede nei misteri dualisti: «Tu, Tu sei il Paraclito venuto dal Padre, il Rivelatore di tutti i misteri». Pare imporsi una conclusione: il *Kephalaion* 1 di Medīnet Mādi ci ha conservato le due fasi del *kanon aletheias* della Chiesa di Mani.

[26] *Kephalaion* 1, 16, 23b-31.

[27] *Kephalaion* 1, 16, 29. L'espressione *hēn ouaieute* (A) si trova nella versione boarica di Ef 4,16, per designare lo sviluppo del corpo mistico di Cristo.

# Capitolo settimo
# GNOSTICISMO ED ENCRATISMO*

L'encratismo è un movimento che ha goduto di una certa risonanza nei primi secoli della nostra era. Il termine greco *enkrateia* significa «continenza». L'encratismo esalta infatti la verginità a detrimento del matrimonio, predicando quindi un astensionismo che si spinge fino a condannare il matrimonio. A questo si aggiunge anche un astensionismo di tipo alimentare. Già nelle lettere pastorali si parla del matrimonio e del suo rifiuto. Da Ireneo (*Adversus Haereses* I, 28) sappiamo che gli encratiti negavano la salvezza di Adamo, condannavano il matrimonio e accoglievano la dottrina degli eoni. Eusebio di Cesarea li menziona nella sua *Storia ecclesiastica* (IV, 29). Clemente Alessandrino (*Stromates* III, 13, 92) menziona Giulio Cassiano, che avrebbe insegnato in Egitto verso il 170. A partire dal II secolo abbiamo quindi diverse testimonianze sul movimento, che risulta prossimo a certe dottrine gnostiche.

Pare quindi utile dedicare questo settimo capitolo al problema delle relazioni tra l'encratismo e lo gnosticismo. La questione è tanto più importante in quanto tocca il problema del monachesimo e della spiritualità cristiana dei primi secoli della nostra era.

* *Gnosticisme et encratisme*, in J. RIES (a cura di), *Les études gnostiques hier et aujourd'hui*, coll. «Information et enseignement» 17, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1984², pp. 107-126.

## *1. Testimonianze dell'encratismo nei primi secoli della nostra era*

### Le sette giudaiche

Il giudaismo non è una religione di asceti. Al contrario, la famiglia, il corpo, il nutrimento sono realtà buone, volute da Dio, e rifiutarle rappresenta un'offesa nei suoi confronti. In tale contesto religioso si rinvengono tuttavia due gruppi particolari che attirano la nostra attenzione: gli esseni e i terapeuti. Cfr. su questo tema M. SIMON, *Les sectes d'après les témoignages patristiques*, «Studia Patristica – Texte und Untersuchungen», I, 63, Berlin 1957, pp. 526-539; ristampato in M. SIMON, *Le Christianisme antique et son contexte religieux*, vol. I, Mohr, Tübingen 1981, pp. 205-218.

*a) Gli esseni*

Si tratta di una setta giudaica degli inizi dell'era cristiana che è scomparsa dopo l'anno 70. Abbiamo notizie sugli esseni in Filone di Alessandria, in Flavio Giuseppe, in Plinio il Vecchio e in Ippolito di Roma. Nel 1947, la scoperta dei manoscritti di Qumrān ha messo a nostra disposizione un'ampia documentazione su questa setta. Oggi questa spiritualità ci è nota grazie agli *Inni*, alla *Regola* e allo *Scritto di Damasco*. Questi testi contengono una dottrina dualista: i due Spiriti sono il Principe delle Luci e l'Angelo delle Tenebre; dietro di loro si schiera l'umanità, suddivisa in due campi. Poiché la fine dei tempi è imminente, bisogna vivere in modo austero e conforme alla Legge.

Gli eletti sono come angeli e devono fin d'ora condurre una vita conforme al loro stato: sono i giusti, i santi, i poveri, i convertiti, i penitenti. La vita è organizzata con cura in modo da favorire la separazione: rifiuto del denaro, rifiuto del matrimonio, rifiuto del piacere, vita austera, purezza legale, spiritualizzazione del culto.

Sull'essenismo esiste una vasta letteratura:

J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.-C. – 300 ap. J.-C.)*, Duculot, Gembloux 1935.

A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la mer morte*, Payot, Paris 1980[4]; bibliografia alle pp. 439-448.

J. CARMIGNAC (a cura di), *La règle de la guerre des Fils de la Lumière contre les Fils des Ténèbres*, Letouzey & Ané, Paris 1958.

M. DELCOR (a cura di), *Les Hymnes de Qumran (Hodayot)*, Letouzey & Ané, Paris 1962.

J. Carmignac, P. Guilbert (a cura di), *Les textes de Qumran*, vol. I (*La règle de la communauté*, *La règle de la guerre*, *Les hymnes*), Letouzey & Ané, Paris 1961.
J. Carmignac, E. Cothenet, H. Lignée (a cura di), *Les textes de Qumran*, vol. II, Letouzey & Ané, Paris 1963.
D. Howlett, *Les esséniens et le christianisme. Une interprétation des manuscrits de la mer morte*, Payot, Paris 1958.
J. Daniélou, *Les Manuscrits de la mer morte et les origines du christianisme*, Éditions de l'Orante, Paris 1957 [tr. it. *I manoscritti del Mar Morto e le origini del cristianesimo*, a cura di S. Palamidessi, Archeosofica, Roma 1990].
A. Adam, *Antike Berichte über die Essener*, De Gruyter, Berlin 1972[2]; testi di Filone, Flavio Giuseppe, Plinio, ecc. con bibliografia.
M. Delcor, *Qumran, sa piété, sa théologie et son milieu*, Gembloux, Paris 1978.
C. Fontinoy, *Le dualisme dans la communauté de Qumran*, in J. Ries, Y. Janssens, J.-M. Sevrin (a cura di), *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)*, Institut Orientaliste, Louvain-la-Neuve 1982, pp. 311-318.

*b) I terapeuti*

Oltre che per gli esseni, Filone è il testimone più antico anche per la conoscenza dei terapeuti, anch'essi tesi alla messa in pratica di un ideale di vita santa. Donde il disprezzo per la ricchezza, il rifiuto di ogni proprietà individuale, la vita in comunità. La sede principale dei terapeuti era vicina al lago Mareotis, poco distante da Alessandria. Godevano di un certo isolamento, ma non erano troppo distanti dai borghi. Si astengono da ogni tipo di attività manuale. Filone afferma: «Spogliatisi dei loro beni, poiché nulla li seduce più, lasciano definitivamente fratelli, figli, mogli, padri e madri, i loro numerosi parenti, i loro amici» (*Vita Contemplativa*, 18). Sia uomini che donne abbracciano questa stessa vita. Filone dice ancora: «Per la maggior parte, sono vergini avanti con età, che hanno osservato la castità non per obbligo, come un certo numero di sacerdotesse greche, ma per libera scelta, per un intenso desiderio di saggezza» (*Vita Contemplativa*, 68). Conducono una vita austera dal punto di vista alimentare. Sono meno numerosi degli esseni.

Esseni e terapeuti sono due gruppi distinti, ma entrambi mettono in pratica tutti i precetti della Legge ebraica.

Cfr. Filone di Alessandria, *De Vita Contemplativa*, a cura di F. Daumas, coll. «Les œuvres de Philon d'Alexandrie» 29, Éditions du Cerf, Paris 1963; P. Wendland, *Die Therapeuten und die Philonische Schrift vom beschaulichen Leben*, Teubner, Leipzig 1896.

## Il Nuovo Testamento

Nel Nuovo Testamento vi sono diversi testi che verranno utilizzati dall'encratismo: si tratta in primo luogo di testi paolini. Nella Lettera ai Galati (5,19-25), si parla di coloro che compiono le opere della carne e per questo non erediteranno il regno dei cieli: fornicazione, impurità, dissolutezza, idolatria, magia, ecc. Gal 2,19-20 menziona coloro che hanno crocifisso la loro carne.

La Prima Lettera ai Corinzi insiste sulla sacralità del corpo (fine del sesto e settimo capitolo), che appartiene a Dio. Troviamo un'esortazione alla castità, che tuttavia non si risolve in un deprezzamento del corpo. Paolo si rivolge ai cristiani di Corinto non per condannare il matrimonio ma per ricordare la parusia, che rappresenta una prima motivazione per vivere unicamente per Cristo. Una seconda motivazione nasce dalla considerazione della superiorità del celibato rispetto al matrimonio, pur buono anch'esso. Nei testi del Nuovo Testamento si delinea dunque un movimento di ascesi, ma la Bibbia non disprezza il corpo, così come non disprezza il matrimonio. Testi quali 1 Tim 4,1-6, 1 Cor 7,25ss., Mt 19,11-12 testimoniano dei dibattiti che vi furono nei tempi apostolici a proposito dell'*enkrateia*.

## Le testimonianze patristiche

*a) La testimonianza di Ireneo di Lione*

In quanto conoscitore del movimento gnostico, Ireneo di Lione ci lascia una preziosa testimonianza nel suo *Adversus Haereses* (I, 28, 1), risalente alla fine del II secolo. Questa notizia viene ripresa da Eusebio di Cesarea di Palestina (265-338) nella sua *Storia ecclesiastica* (terminata verso il 324). Ecco dunque le parole di Eusebio (IV, 28 e 29, 1-2).

> IV, 28a: Precedentemente abbiamo ancora citato Musano, di cui possediamo un'opera molto scrupolosa, da lui indirizzata ai fratelli che erano inclini all'eresia detta degli encratiti. Questa eresia era allora agli inizi, e capace di introdurre nella vita opinioni false, estranee e nocive. IV, 29, 1: Si dice che di questo errore il capo fu Taziano, del quale abbiamo riportato poco più sopra le parole sull'ammirevole martire Giustino, di cui – come si è detto – era il discepolo. È ciò che rivela Ireneo nel primo libro della sua opera *Contro le eresie*, in cui di Taziano e della sua eresia scrive questo: IV, 29, 2: Sulle orme di Saturnino e di Marcione, coloro che vengono chiamati encratiti predicavano l'astinenza dal matrimonio, rifiutando l'antica creazione di Dio e accusando tranquillamente colui che fece l'uomo e la donna affinché procreassero; nella loro ingratitudine verso Dio che ha fatto l'universo, hanno introdotto l'astinenza da ciò che, secondo loro, era

animato, e hanno negato la salvezza del primo uomo. IV, 29, 3: Ecco dunque ciò che fu inventato presso di loro, quando un certo Taziano ebbe per primo introdotto questa bestemmia. Questi, che era stato discepolo di Giustino, per tutto il tempo in cui fu con lui non manifestò nulla di simile; ma dopo il suo martirio si allontanò dalla Chiesa, ritenendosi addirittura un maestro e inorgogliendosi come se fosse diverso da tutti gli altri; diede un'impronta particolare alla sua scuola, immaginando eoni invisibili come i discepoli di Valentino, definendo il matrimonio una corruzione e una dissolutezza similmente a Marcione e a Saturnino, e negando, egli solo, la salvezza di Adamo.

La testimonianza di Ireneo di Lione chiama in causa Taziano, discepolo di Giustino. Nato in una famiglia pagana di Siria, si convertì al cristianesimo e visse dapprima a Roma, che lasciò nel 172 per tornare in Oriente. Viene presentato come il fondatore dell'encratismo, con il rifiuto del matrimonio, il divieto di mangiare carne e l'uso dell'acqua per celebrare l'eucaristia. Negli scritti di Taziano troviamo una rara austerità e un'opposizione radicale alla filosofia greca, all'arte, alla cultura. Nel suo *Discorso ai Greci*, Taziano parla non solo della sua opposizione al pensiero greco, ma anche della cosmologia e della demonologia cristiana. Ai suoi occhi, gli uomini sono immagine di Dio, i demoni sono immagine della materia. In Taziano convivono l'encratismo e la gnosi.

*b) La testimonianza di Clemente Alessandrino*

Titus Flavius Clemens, nato ad Atene verso il 150 da famiglia pagana, si converte al cristianesimo e si stabilisce ad Alessandria, dove diventa «un pioniere della scienza ecclesiastica» (Quasten). Negli *Stromates* (arazzi), Clemente tratta dei rapporti tra la religione cristiana e la filosofia greca. In *Stromates* III, 13, 92, parla di Giulio Cassiano, di cui cita due opere: un'opera di esegesi e una sull'astinenza o la virtù dell'essere eunuchi. Di questo *Peri enkrateias*, Clemente cita due passi dove è condannato ogni rapporto sessuale. Il suo vangelo sarebbe stato il *Vangelo degli Egiziani*. Oggi i contatti tra Giulio Cassiano (che insegnava in Egitto verso il 170) e lo gnosticismo paiono certi. Encratismo e gnosticismo presentavano diversi punti in comune.

*c) La testimonianza di Epifanio di Salamina*

Nato verso il 315, Epifanio studia il greco, il siriaco, l'ebraico, il copto e il latino. Visita l'Egitto verso il 335 e fonda un monastero a Cipro. Nel 367, diventa metropolita di Cipro. Tra le sue opere ricordiamo il *Panarion* («armadio farmaceutico»): ivi egli intende preparare un antidoto alle eresie.

Per realizzare la sua opera Epifanio attinge da Giustino, da Ireneo e dal *Syntagma* di Ippolito.

L'*eresia 45* del *Panarion* parla dei *severiani*, i discepoli di Severo. Secondo Epifanio, essi insegnano

– che la creazione non è opera del Dio buono, ma opera degli arconti;

– che la vigna è il frutto dell'unione tra il diavolo e la terra, sicché è necessario astenersi dal vino;

– che la donna è una creatura del diavolo: bisogna quindi astenersi dal matrimonio.

Epifanio afferma che questa setta, stabilitasi a sud dell'Asia Minore, utilizza degli scritti apocrifi.

L'*eresia 46* è quella dei *tazianisti*, i discepoli di Taziano. Secondo Epifanio, questi eretici insegnano dottrine gnostiche prossime a quelle di Valentino, negando la salvezza di Adamo e celebrando l'eucaristia con l'acqua. Si sono insediati tra Antiochia e la Cilicia.

L'*eresia 47* parla degli *encratiti*, gli eredi di Taziano, stabilitisi in Pisidia, in Frigia, in Isauria, in Panfilia e altrove in Asia. Essi

– insegnano che ci sono due principi all'origine delle cose: Dio e il diavolo;

– utilizzano gli Atti apocrifi di Andrea, di Giovanni, di Tommaso;

– condannano il matrimonio;

– vietano l'uso del vino;

– ma praticano una morale lassista.

Altri documenti del IV secolo prendono in considerazione gli encratiti (Lettera di Anfiloco a Basilio Magno, attorno al 373). Essi erano numerosi in Cappadocia, dove formavano Chiese distinte con vescovi propri. Tre editti di Teodosio mirano all'eliminazione degli eretici, inclusi i manichei e gli encratiti: quello dell'8 maggio 381, quello del 31 marzo 382 e quello del 25 luglio 383. È senz'altro significativo il fatto che questi editti prendano di mira sia i manichei che gli encratiti. Alcune iscrizioni del IV secolo, scoperte a Laodicea (in Licaonia) fanno riferimento a sacerdoti e vescovi encratiti, dimostrando così che il movimento era molto diffuso in Asia Minore. Nel V secolo l'encratismo si avvia verso il declino.

## Bibliografia sommaria

Articoli di G. BARDY in *Catholicisme*, vol. IV, Paris 1956, pp. 112-114; di G. BAREILLE in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. V, Paris 1913, pp. 4-14; di G. BLOND in *Dictionnaire de spiritualité*, vol. IV., Paris 1960, pp. 628-642; di A.M. DI NOLA in *Enciclopedia delle religioni*, vol. II, Vallecchi, Firenze 1970, coll. 1154-1155.

G. BLOND, *L'hérésie encratite vers la fin du IV^e siècle*, «Recherches de sciences religieuses», Paris 1944, pp. 157-210.
ID., *L'encratisme dans les Actes apocryphes de Thomas*, «Recherches et Travaux», I, 2, Angers 1946, pp. 5-25.
ID., *Les encratites et la vie mystique*, in *Mystique et continence*, «Études Carmelitaines», 1951, pp. 117-130.
F. BOLGIANI, *La tradizione sull'encratismo*, in «Atti dell'Accademia delle Scienze», 91, Torino 1956-1957, pp. 343-419.
E. BUONAIUTI, *Le origini dell'ascetismo cristiano*, Casa Sociale Editrice, Pinerolo 1928.
C. COLPE, *Gnosis, Gnostizismus*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band IX, Hiersemann, Stuttgart 1984, coll. 537-659.
M. ELZE, *Tatian und seine Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960.
R.M. GRANT, *The heresy of Tatian*, «Journal of Theological Studies», NSV 1954, pp. 62-68.
H. GRÉGOIRE, *Les inscriptions hérétiques d'Asie Mineure*, «Bysantion», I, Bruxelles 1924, pp. 695-710, e IV, 1927-1928, p. 734.
H. CHADWICK, *Enkrateia*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, V, Hiersemann, Stuttgart 1962, pp. 343-365 (un eccellente studio d'insieme del problema).
M. VILLER, K. RAHNER, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Herder, Freiburg i. B. 1939 (buona bibliografia).
H. STRATHMANN, *Geschichte der frühchristlichen Askese bis zur Entstehung des Mönchtums im religionsgeschichtlichen Zusammenhange*, Scholl, Leipzig 1914.
M. ZAPPALÀ, *L'encratismo di Giulio Cassiano*, «Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi», III, 1922, p. 414.
ID., *Taziano e lo gnosticismo*, *ibid.*, pp. 307ss.

## 2. *La gnosi manichea*

Nella corrente religiosa dei primi secoli della nostra era che valorizza o privilegia un regime astensionista quanto a sessualità e alimenti, il manicheismo occupa un posto specifico. Con il suo dualismo radicale, si oppone alla materia, che considera carica dell'eredità tenebrosa degli arconti. Alla sua cosmogonia e alla sua antropogonia è sottesa una soteriologia e un'escatologia volte a ristabilire nel Terzo Tempo la situazione delle origini, ovvero quella del Primo Tempo. L'*enkrateia* manichea si riferisce direttamente all'essenza dell'uomo, alla sua creazione dalla mescolanza tra luce e tenebre, alla sua immagine «divina». Essa determina le condizioni della sua salvezza, intesa come ritorno dell'anima nel suo luogo originario, il Regno della Luce. Di conseguenza, ci sembra utile studiare l'encratismo gnostico attraverso i testi manichei, perché rappresentano un campione autentico, il migliore forse, per prendere in esame il problema «gnosi ed encratismo».

Nella grande varietà delle sette gnostiche il manicheismo occupa un posto privilegiato. Esso si considera detentore della più perfetta delle gnosi, trasmessa dal suo fondatore Mani, ultimo rivelatore e sigillo di tutti i profeti, inviato per creare la Chiesa degli ultimi tempi, quella del Regno della Luce. Depositario della verità – che non trae né da un maestro, né da un iniziatore, ma che ha ricevuto dal Padre della Grandezza per mezzo di un messaggero celeste – Mani ha comunicato ai suoi discepoli la sua divina sapienza, affidando loro l'incarico di diffondere i misteri dualisti fino ai confini della terra: «Io sono venuto dal paese di Babele per far risuonare un grido nel mondo intero» (*Frammento di Turfan M4*). Gnosi dualista rivelata da Mani il Paraclito promesso da Gesù, gnosticismo perfetto che mira ad inglobare tutto il sapere ed a governare tutti gli aspetti della vita umana, il manicheismo si è costituito come una Chiesa universale, con i suoi capi, le sue Scritture, le sue istituzioni, la sua liturgia, i suoi entusiasti, infaticabili e audaci missionari.

### *3. L'*enkrateia *dei manichei*

#### *Parthenos* ed *enkratès*

Nelle *Omelie* di Medīnet Mādi (H.J. Polotsky, *Manichäische Homilien*, Kohlhammer, Stuttgart 1934), troviamo a più riprese la giustapposizione dei termini *parthenos* ed *enkratès*: 14, 1; 16, 25 e 28; 17, 5 e 8; 19, 4; 21, 10; 22, 4, 14-17; 36, 28-29; 76, 31. Entrambi i termini hanno un senso specifico. *Parthenos* designa un essere (uomo o donna) contraddistinto da purezza e da bellezza (17, 5-8), mentre *enkratès* pare piuttosto indicare colui o a colei che ha resistito al desiderio (16, 28) per guardarsi da ogni sozzura (17, 9). La preghiera manichea presenta tracce che confermano la compresenza di questi due aspetti della purezza: PsM, p. 151, 19; p. 175, 12; p. 179, 8 e 9; p. 180-181 *passim*. La *parthenia* e l'*enkrateia* sono due realtà distinte, come risulta dal fatto che la prima è comparata all'oro, mentre la seconda all'argento (p. 188, 28-30). È grazie ai *Kephalaia* che disponiamo di testi che gettano luce su questo problema (*Kephalaia*, vol. I, a cura di C. Schmidt, Kohlhammer, Stuttgart 1940; vol. II, a cura di A. Böhlig, Kohlhammer, Stuttgart 1966).

#### *Parthenos* ed *enkratès* alla luce del *Kephalaion* 98

Secondo un *topos* tipico del genere letterario dei *Kephalaia*, Mani si trova nella sua comunità e quivi interroga i discepoli ponendo loro delle

domande: chi è il *parthenos*? chi è l'*enkratès*? da quali segni si riconoscono? (K 98, 248, 13-19). I discepoli chiedono al maestro che sia lui ad esporre le caratteristiche dei due personaggi (K 98, 248, 20-22a). Accontentandoli, l'illuminatore li descrive ponendosi su cinque livelli diversi.

*Parthenos* è il nome riservato a chi risponde al mistero degli eoni della Grandezza. È così chiamato per via del segno di quella stessa Luce che non ha gustato la morte e non è intervenuta nella guerra del nemico. *Enkratès*, invece, fa riferimento al mistero della Luce che è discesa nella mescolanza, è stata insozzata nel corpo (*soma*), ma è poi risalita (K 98, 248, 22b-30).

O ancora: i *parthenos* – dei santi (*etuaab*) – non escono contro il nemico, non gustano la morte. Coloro che invece sono stati chiamati *enkratès* rappresentano la Luce che si è mescolata alla Tenebra ma che è stata purificata ed è risalita liberandosi da ogni creatura per prendere infine dimora nella Grandezza. Il nome *enkratès* proviene dal fatto che questa Luce ha gustato il desiderio (*epithumia*), da cui però si è distaccata, ridiventando pura (K 98, 249. 1-5a).

*Parthenos* è anche la Luce che, liberata grazie all'immagine (*eikon*) dell'Inviato (*presbeutès*), è salita e ha preso dimora nell'immagine (*eikon*) degli dèi. Ciò che viene chiamato *enkratès* è la parte restante di questa Luce, sottratta a quella che è stata liberata ed è potuta risalire: è la trasmigrazione (*metangismos*). Una parte entra nella creazione della carne (*sarx*) degli uomini. Ma in questa carne (*sarx*) sarà un «eletto», vi riceverà la speranza, sarà purificata: la si chiamerà *enkratès* (K 98, 5b-15).

*Parthenos* è anche il *nous* luminoso che viene a portare l'*eikon* degli eletti. Invece, colui che viene chiamato *enkratès* è l'uomo nuovo, che viene salvato «fuori dall'uomo vecchio», si purifica, rimuove il peccato a cui è mescolato e diventa *enkratès* (K 98, 249, 16-21a).

Quanto a colui che viene chiamato *parthenos* nella carne, si tratta di un uomo che non si è mai contaminato tramite l'unione né il contatto con una donna. Viene invece chiamato *enkratès* l'uomo che nel mondo ha una donna, ma si mantiene puro da essa e la lascia (K 98, 249, 21b-27a).

### Il catecumeno *enkratès*: *Kephalaion* 91, 228-234

Il *Kephalaion* 91 è interamente dedicato al catecumeno manicheo che è salvato in un solo corpo e dunque non passa per la trasmigrazione necessaria alla liberazione integrale delle particelle di luce. Un eletto interroga il Maestro per sapere ciò che deve fare questo catecumeno, attraverso quale segno lo si distingue. L'eletto desidera sapere queste cose in vista della sua missione gnostica (K 91, 228, 8-19).

C'è un segno che consente di riconoscere questo catecumeno veramente perfetto (*teleios*): «Trovi la donna nella casa con lui, ma sta con lui come se stesse con degli estranei» (K 91, 228, 23b-24). Dopo aver lungamente descritto la devozione di questo catecumeno al servizio della Chiesa e degli eletti, Mani cita la parola di Gesù: «D'ora in poi, che coloro che hanno una donna siano come se non ce l'avessero» (Mt 6,21; K 91, 229, 11b-12).

L'illuminatore parla di una seconda categoria di uditori perfetti: «Coloro che conservano l'*enkrateia* e tengono la carne lontano dalla loro bocca, sono pronti (*prothumos*) a digiunare e a pregare quotidianamente e ad aiutare la Chiesa con l'elemosina» (K 91, 229, 20b-24a). Mani allude alla perla preziosa di cui ha parlato nel suo *Tesoro della vita* e ricorda che nello stesso libro ha parlato della salvezza degli altri catecumeni: buone opere e confessione dei peccati.

Al termine di una lunga esposizione sul perdono dei peccati, Mani ritorna sul digiuno dei catecumeni per i cinquanta giorni annuali del Signore e sull'*enkrateia*: «Egli ottiene anche la purificazione dei suoi peccati astenendosi dal desiderare la propria donna e mantenendo puro il suo letto con l'*enkrateia* ogni domenica». Seguono altri due mezzi di salvezza: l'astinenza dal pesce, dalla carne e dal sangue, e l'attenzione a non far soffrire l'anima vivente (K 91, 233, 3-12).

### *Dikaiosyne* degli eletti ed *enkrateia*

Non ritorno qui sui comandamenti della giustizia e sulla vita missionaria nella Chiesa di Mani, di cui ho trattato in *Gnosis und Gnosticism*, a cura di M. Krause, Brill, Leiden 1977, pp. 93-106. Tuttavia, è necessario ricordare la significativa sintesi presentata all'inizio del *Kephalaion* 80, un documento da mettere in relazione con il *Kephalaion* 1, intitolato *Discorso sulla venuta dell'Apostolo*, il quale riprende l'annuncio del Paraclito compiuto da Gesù riferendosi a Mani (Gv 16,8-10). L'inizio del *Kephalaion* 80 enuncia il comandamento della «prima giustizia», quella che deve praticare chiunque voglia diventare giusto: «Costui deve fare proprie la continenza (*enkrateia*) e la purezza; deve giungere alla pace delle mani e tenere lontana la sua mano dalla croce di luce. In terzo luogo, si tratta della purezza della bocca: deve custodire la bocca da ogni carne e dal sangue, e non deve gustare ciò che viene chiamato vino e le bevande alcoliche» (K 80, 192, 8-13). Queste tre chiare e brevi formulazioni riassumono i tre sigilli di cui parla Agostino: *signaculum sinus*, *signaculum manuum*, *signaculum oris* (*De moribus manichaeorum*, Éditions Bibliques Augustiniennes, Paris 1949, pp. 254-352).

A partire da questi testi tratti dal corpus di Medīnet Mādi possiamo definire meglio la nozione di *enkrateia* presso i discepoli di Mani.

L'*enkrateia* è un comportamento proprio dell'eletto e del catecumeno che vivono nella situazione di mescolanza tra la Luce e la Tenebra, condizione inerente al secondo tempo. L'*enkrateia* non esiste nel Regno della Luce: là vige il *parthenos*, caratterizzato dal segno luminoso del Regno. Esso può però esistere anche in questo mondo: si prenda ad esempio la verginità di colui che non si è mai unito a una donna (K 98, 249, 21b-27a).

Per i manichei, l'*enkrateia* in senso stretto è l'astinenza sessuale. I testi dei *Kephalaia* insistono su questo elemento: guardarsi dalla donna; vivere con essa come con un'estranea; lasciare la propria moglie. In questo ambito Mani si richiama alle parole di Gesù (Mt 6,21). I nostri testi offrono pochi dettagli su questo *signaculum sinus*, che è descritto brevemente anche da Agostino laddove parla del rifiuto dei manichei di generare figli per evitare che le anime si incatenino alla carne.

Se l'*enkrateia* in senso stretto è legata al problema del sesso, l'ascesi e l'astinenza vanno molto oltre. Il sigillo della bocca vieta la bestemmia e prescrive l'astinenza dalla carne, dal pesce, dal vino e dalle bevande alcoliche. Il sigillo delle mani vieta di abbattere gli alberi, di sradicare le erbe o di raccogliere i frutti, se non per preparare pasti che liberano le scintille di luce. È ciò che ha fatto dire ad Agostino: «Voi osate dire spesso che un usuraio è più innocente di un agricoltore» (*De moribus*, XVII, 62).

### *4. Le motivazioni dell'*enkrateia

#### *Archè*: un dualismo radicale, Luce-Tenebre

*a) Alle origini abbiamo un dualismo statico: due Regni*

> Il Paraclito Vivente è disceso su di me e ha parlato con me. Mi ha rivelato il mistero nascosto che fu celato ai mondi e alle generazioni, il mistero della profondità e dell'altezza. Mi ha rivelato il mistero della Luce e delle Tenebre (K 1, 15, 1-4a).

Queste parole, dette da Mani ai suoi discepoli, riassumono l'insegnamento presentato dai *Kephalaia* (6, 30-34; 21, 64-65; 77-79).

Alle origini coesistono due nature, radicalmente opposte l'una all'altra: Luce e Tenebra. Principi eterni e ingenerati, queste due radici fondano due terre, due Regni. Il Regno della Luce, situato in alto, è la casa del Padre del-

la Grandezza, con i suoi cinque elementi e i suoi dodici spiriti luminosi. Ai confini del Regno della Luce e sotto di esso si trova il Regno delle Tenebre: cinque voragini sovrapposte, presidiate da cinque arconti in forma di demonio, di leone, di aquila, di pesce e di serpente. Questo regno è diretto dal Principe delle Tenebre, un essere caratterizzato da oscurità, fetore, bruttezza, amarezza e gelosia: è il dominio della materia. Questo regno porta i segni della notte: notte della materia, notte della morte, notte dell'errore, notte della menzogna, notte della carne e del desiderio. Questo dualismo radicale e statico rappresenta il primo tempo.

*b) Dualismo dinamico: lotta e mescolanza*

> Mi ha rivelato il mistero della lotta, della guerra, della grande guerra iniziata dalle Tenebre e come questo mondo fu creato (K 1, 15, 5b-7).

In poche parole, Mani rivela in questo articolo del credo gnostico la dottrina lungamente esposta nei *Kephalaia* (16, 49-55; 18, 58-60; 53, 129-131). Nel mito manicheo è dunque presentato il primo momento del tempo mediano. Geloso e invidioso, il Principe delle Tenebre lancia un grido di guerra verso il Padre della Grandezza e volge contro di lui tutte le sue forze. In questo gigantesco combattimento, il Padre delle Luci evoca la Madre dei Viventi e, per emanazione, fa uscire da se stesso la sua anima, l'Uomo Primordiale. Questi riceve l'ordine di combattere le forze delle Tenebre, aiutato in questo dai suoi cinque figli: l'aria, il vento, la luce, l'acqua e il fuoco. Durante il combattimento, l'Uomo Primordiale è ferito e cade in mano degli arconti. È la spiegazione mitica dell'origine della mescolanza: una parte della sostanza luminosa divina viene ora incatenata alla materia. Si notano delle somiglianze con il mito dei Titani.

Allertato dai sette gridi dell'Uomo Primordiale, il Padre delle Luci fa uscire da se stesso lo Spirito Vivente, Amico della Luce, Grande Architetto. Con l'aiuto dei suoi cinque figli – l'Ornamento dello Splendore, il Re d'Onore, Adamas-Luce, il Re di Gloria, l'Omoforo –, lo Spirito Vivente lancia un grido acuto, *Tōchme* («Appello»), il grido di salvezza (K 9, 39, 12-14) che fa tremare il Regno delle Tenebre. Poi tende la destra all'Uomo Primordiale, che, salvatore salvato, risale nella Luce e diventa il modello della liberazione delle scintille luminose ancora trattenute dagli arconti. Sostanza divina sepolta nella materia, l'anima dell'Uomo Primordiale cade invece nell'incoscienza.

## Cosmogonia e antropogonia

«Mi ha fatto comprendere il mistero della creazione di Adamo, il primo uomo, e il mistero dell'albero della conoscenza di cui Adamo ha mangiato, cosa che gli ha aperto gli occhi» (K 1, 15, 11-13).

Questo mistero rivelato da Mani presenta il secondo momento del tempo mediano, la creazione. La cosmogonia e l'antropogonia rappresentano una parte importante della rivelazione gnostica perché costituiscono il fondamento delle motivazioni dell'*enkrateia*. I *Kephalaia* trattano abbondantemente di questo tema: K 4, 25-27; K 4, 16, 49-55; K 17, 55-57; K 28, 79-81; K 37, 89; K 55, 133-137; K 56, 137-144; K 57, 144-147; K 64, 157-158. Presentiamo ora in sintesi questa dottrina.

Il salvataggio dell'anima dell'Uomo Primordiale (prototipo di tutte le anime) avviene grazie alla creazione del cosmo. Lo Spirito Vivente incatena gli arconti e li smembra. Crea poi la volta celeste con la loro pelle, le montagne con le loro ossa, la terra con la loro carne e i loro escrementi. Nelle varie fasi di questa cosmogonia, lo Spirito Vivente libera una parte della luce prigioniera: è la spiegazione dell'origine del sole, della luna, delle stelle (K 65, 158-164). Tuttavia, non tutta la luce è stata liberata. Per questa ragione il Padre della Grandezza manda il Terzo Inviato, la quarta Grandezza del Regno, che assume le sembianze di una Vergine di Luce. Così facendo, eccita i desideri carnali degli arconti, il cui seme fuoriesce e cade sulla terra, creando la vegetazione, gli alberi e gli animali. A proposito di questa cosmogonia abbiamo una gran quantità di dettagli curiosi in Teodoro bar Konai (cfr. F. Cumont, *La cosmogonie manichéenne*, Lamertin, Bruxelles 1908).

La creazione di Adamo e di Eva costituisce l'elemento centrale dell'antropogonia manichea.

– Il *Kephalaion* 55, 133-137 fornisce la spiegazione dell'origine del modello adamitico. Per liberare le particelle luminose trattenute dagli arconti, il Terzo Inviato si manifesta loro, mostrando così il suo *eikon* (K 55, 133, 24-29a). Pieni di ammirazione per questo modello, gli arconti si ispirano ad esso per plasmare Adamo ed Eva (K 55, 134, 1-6), cosa che fanno contro la volontà della Grandezza: infatti il Terzo Inviato non era venuto per mostrarsi agli arconti, ma per strappare loro il Figlio crocifisso nel cosmo (K 55, 135, 21b-24a).

– Il *Kephalaion* 55 spiega il modello umano e le sue origini. La bellezza gli viene dalla sua origine divina: essa è un riflesso del Terzo Inviato. Il *Kephalaion* 56, 137-144 sviluppa a lungo l'antropologia fisica adamitica. La prima coppia è opera di Saklas e degli arconti. Il corpo di Adamo è una creazione dei demoni: essi l'hanno creato con la forza (*energeia*) del pecca-

to, e questo peccato è *hylè*, la materia. Il demone creatore, *plastes*, ha dotato Adamo ed Eva di organi esterni ed interni, suddividendo il loro corpo in compartimenti: *tameia*. Ogni organo dispone di una *enthumesis* (pensiero, coscienza) e il corpo nel suo insieme somiglia a un vasto accampamento con le sue porte e dei guardiani posti davanti a tutti gli organi. Al centro si trova la *enthumesis*, la coscienza che decide di aprire o di chiudere le porte (*Kephalaion* 56, 142, 1-11).

## Il meccanismo gnostico dell'*enkrateia*

Nel *Kephalaion* 56, dopo la spiegazione della creazione della prima coppia da parte dei demoni, il mito manicheo dell'antropogonia presenta ai discepoli la genesi e il funzionamento dell'*enkrateia*.

Quando il *Nous*-Luce si presenta all'uomo, gli arconti appostati alle porte del corpo gli impediscono di entrare: montano la guardia per bloccare l'ingresso a tale straniero (K 56, 142, 12-16a). Nella sua sapienza, nel suo terrore, nella sua forza, il *Nous*-Luce (*nous enouaine*) umilia gli arconti, custodi delle porte del corpo, riducendone la potenza e togliendo infine i chiavistelli che chiudono le porte. Ora, attraverso tali porte, prima aperte ai fantasmi del desiderio ed alle immagini del piacere, può finalmente passare il *Nous*-Luce, portatore di parole di sollecitudine (*melete*) per la vita: egli spegne il desiderio degli alimenti insozzati ed il peccato che si trova in questo corpo (K 56, 142, 16b-26a).

In questo modo, la potenza del *Nous*-Luce prende possesso del corpo dell'uomo, indebolisce il desiderio (*epithumia*) e ispira disgusto per le fantasie da esso alimentate, orientando alla *dikaiosyne* e all'ascolto di parole giuste e di verità, inni e preghiere, e alla scienza delle elemosine. Al posto del peccato e della sua potenza, è lo Spirito Vivente a diventare signore di questo corpo, suggellandone gli organi con il sigillo della verità. Dagli occhi e dalle orecchie entra il bene, che prende posto nel cuore (K 56, 143, 21b-32).

Come si vede, è sul mito della creazione di Adamo da parte di Saklas e dei suoi arconti che Mani fonda la formulazione del principio dell'*enkrateia*. Nell'uomo, il corpo è opera dei demoni, è malvagio, e l'anima è prigioniera degli arconti, che regnano sulla materia. Occorre ridurre il loro potere e spezzarne l'influenza con l'*enkrateia.* Solo allora può far breccia il messaggio gnostico che risveglia l'anima e le fa prendere coscienza della sua origine divina. L'*enkrateia* costituisce un insieme di mezzi preparatori alla salvezza che viene dalla gnosi.

## 5. *Enkrateia* e *salvezza gnostica*

### Il messaggio della salvezza

Nel mito gnostico della salvezza, l'Uomo Primordiale, lo Spirito Vivente e il Terzo Inviato hanno ciascuno liberato una parte delle scintille luminose. Nel secondo momento del Tempo mediano avviene la creazione della prima coppia, costituita da Adamo ed Eva, da cui proviene la specie umana. Bisogna salvare Adamo e i suoi discendenti, che con la procreazione trattengono le anime nelle catene del corpo. A questo scopo, il Padre delle Luci ha fatto uscire da sé il quarto Salvatore, Gesù Splendore, un essere trascendente e cosmico. Egli trasmette, in primo luogo ad Adamo, il messaggio liberatore che viene costituito come ipostasi permanente: è il Grande Pensiero accompagnato dai suoi diadochi, *Tōchme* e *Sōtme* (Appello e Ascolto). La Gnosi è figlia del Grande Pensiero. Da questo momento si avvicendano i diversi messaggeri, la cui linea di successione inizia dall'albero della gnosi piantato da Gesù Splendore, il cui frutto ha aperto gli occhi ad Adamo (K 1, 15, 12; K 16, 54, 1-5). Il *Nous*-Luce, undicesimo giudice del Padre, è presente nel mondo e nella Chiesa per separare la luce dalle tenebre (K 28, 80, 32-36; K 29, 82, 22-24).

*Tōchme-Sōtme*, Appello-Ascolto, sono due elementi essenziali della Gnosi. Appello alla vita lanciato dal Padre, *Tōchme* è innanzitutto la parola creatrice della vita del Regno e, in quanto messaggio lanciato all'Uomo Primordiale, diventa il prototipo dell'appello gnostico nelle sue ulteriori tappe: il risveglio delle anime incatenate ai corpi e il messaggio escatologico annunciatore del terzo tempo.

A *Tōchme* risponde *Sōtme*, l'Ascolto. Messo in atto una prima volta nell'istante in cui l'Uomo Primordiale riceve il messaggio, il mistero di *Sōtme* diventa l'ascolto del messaggio gnostico, con l'accettazione gioiosa delle rinunce che implica. *Tōchme* e *Sōtme* rappresentano un vero e proprio dialogo di salvezza su scala cosmica. E in questo dialogo permanente si collocano la preghiera e la liturgia. Sotto diverse forme e in modo incessante, l'appello alla salvezza viene rinnovato dalla bocca degli eletti, dal canto dell'assemblea e dalla preghiera personale.

### Il *Nous*-Luce prepara l'*enkrateia*

Il *Kephalaion* 38, 89-102, è dedicato in particolare al *Nous*-Luce che penetra nel corpo di carne, afferra l'uomo vecchio per mezzo dei suoi cinque pensieri e pone cinque nuovi pensieri nei cinque organi di senso (K 38, 89,

26-29a). La sua azione consiste nel separare luce e tenebre: libera l'anima dai cinque organi del peccato, per costruire un uomo nuovo, un figlio della giustizia che regna nella sua *agapè*, nella sua fede, nella sua pienezza, nella sua pazienza, nella sua *sophia* (K 38, 97, 19b-26a). Il *Nous*-Luce regna nel corpo, domina la materia e il peccato, ma non è visibile. Il suo ruolo è quello di mantenere la sorveglianza su tutto il corpo, chiudendolo a tutte le apparizioni del peccato. Inoltre, assume un ruolo fondamentale: conferisce all'eletto un grande *pneuma* (K 38, 100, 1-8a).

Il *Nous*-Luce, undicesimo giudice del Padre delle Luci, è quindi un messaggero invisibile, presente nel corpo dell'uomo: il suo ruolo consiste nell'illuminare l'anima, proteggendola dagli attacchi della materia e facendole scoprire la sua origine divina. Grazie al suo intervento, l'anima ritrova la propria essenza luminosa e mantiene il legame con il Regno della Luce. Il *Nous*-Luce illumina l'anima, la mantiene sveglia in vista della salvezza e opera per realizzare l'uomo nuovo, l'anima risvegliata che ritrova la sua purezza originaria. Con il suo aiuto, l'anima si separa dalla materia, che tenta invece di mantenere l'uomo vecchio, e recupera la sua condizione originaria. Il manicheo può affermare di avere in sé due uomini. Ma per arrivare a questa condizione di vita deve compiere una scelta permanente: la pratica dell'*enkrateia*.

## L'*enkrateia* è una scelta permanente

Nella condizione di mescolanza in cui si svolge la sua vita, il discepolo di Mani è obbligato a discernere, separare, scegliere incessantemente. La sua psicologia è quella di un iniziato che distingue con chiarezza l'esistenza di due razze di uomini: da un lato la razza che vive a contatto con il Regno della Luce, dall'altro la razza che si trova sotto l'influsso del Regno della Tenebra. La spiritualità del manicheo è quella di un risvegliato, di un illuminato gnostico che, al di là dell'angoscia provocata dalla sua condizione di mescolanza, intravede la propria definitiva liberazione, preparandola ogni giorno. E tale preparazione della salvezza, del ritorno nel Regno della Luce di tutte le particelle luminose è resa possibile dall'*enkrateia*, la cui motivazione è dunque determinata dalla soteriologia. Essa esige, soprattutto da parte dell'eletto, ma anche da parte dell'uditore, una scelta permanente.

### *a) L'astinenza sessuale*

In senso stretto, l'*enkrateia* è la completa astinenza sessuale. La motivazione di questa astinenza è duplice: da una parte, la procreazione di figli incatena le anime luminose alla materia tenebrosa; dall'altra, ogni atto

sessuale proviene dal dominio degli arconti. È il sigillo del seno di cui parla Agostino (*De moribus...*, XVIII, 65-66).

*b) L'astinenza alimentare*

L'*enkrateia* in senso più lato è anche l'astinenza alimentare, che va in due direzioni: il digiuno e la scelta degli alimenti. Il *Kephalaion* 79 (191-192) ricorda quattro ragioni del digiuno: liberare il corpo dall'influsso degli arconti, purificare l'anima da ogni elemento tenebroso, rispettare la croce di luce e vivere il mistero dei figli di luce. La scelta degli alimenti è dettata dalla loro quantità di luce. Come nell'orfismo, anche qui viene bandito ogni alimento a base di carne; tuttavia, le motivazioni sono differenti: per gli orfici il divieto alimentare è legato al ricordo della morte atroce di Dioniso, mentre per i manichei il problema è dato dalla presenza in certi alimenti degli arconti, presenza che si rinviene anche in ogni bevanda fermentata. Ai loro occhi, i cereali, i frutti, le erbe dell'orto, i legumi, i fiori sono invece pieni di sostanze luminose, liberate dalla digestione redentrice degli eletti, talora persino dei catecumeni.

*c) La croce di luce*

Il dualismo manicheo è alla base di una terza astinenza, relativa alla croce di luce, chiamata anche anima del mondo o *Jesus Patibilis*. Si tratta di vegliare affinché quest'anima, costituita da particelle luminose strappate al Regno della Luce, non venga ferita. «L'uomo deve guardare per terra quando cammina, in modo da non camminare sulla croce di luce, per non rovinare le piante» (K 85, 208, 17-19). Tuttavia, ci si è posti il problema dei missionari gnostici, che invece hanno il diritto di camminare ovunque, poiché sono al servizio della Gnosi: «Ogni eletto, ogni uomo giusto che cammina sulla strada per l'opera di Dio, anche quando cammina sulla croce di luce e anche se la pesta, non commette peccato. La sua strada è una corona, una palma» (K 85, 209, 13-16). L'allegoria del medico che cammina sul corpo del malato illustra la dottrina del cammino missionario (K 85, 209, 25-31; 210, 1-32; 211, 1-3). Il *signaculum manuum* riguarda anche il rispetto degli alberi, dei frutti, delle erbe. Solo gli uditori possono sradicarli per preparare il pasto degli eletti, pasto liberatore di luce (K 85, 211, 7-8; 25-26; 213, 6-12). Agli eletti è vietato ogni lavoro: «Voi osate dire spesso che un usuraio è più innocente di un agricoltore, tanto che preferite i meloni agli uomini» (Agostino, *De moribus...*, XVII, 62). I catecumeni possono invece lavorare, seminare, raccogliere, possedere.

### *Enkrateia* e segni di salvezza

Per vivere secondo la giustizia gnostica, il discepolo di Mani ha bisogno dei segni della salvezza. Gli *Inni* di Medīnet Mādi fanno spesso riferimento a questi segni: il primo è il *Bēma*, segno della Passione di Mani, della remissione dei peccati e della vittoria della Gnosi, nonché annuncio del giudizio (PsM 222, 7, 12-15); altro segno è la strada degli eletti, i ministri della Chiesa incaricati di portare la rivelazione (PsM 259, 75, 27-31; K 84, 204-208); importante è anche il segno della croce di luce, che dà vita all'universo (PsM 262, 77, 9; K 85, 208, 17-19; 209, 13-18). In definitiva, tutta la vita del manicheo consiste nel fare distinzioni ai fini della salvezza. Il verbo *pôrc* (distinguere), spesso utilizzato negli *Inni*, significa «separare in modo radicale». In questa ricerca permanente della salvezza, il *Nous*-Luce dirige e protegge l'eletto e il catecumeno.

## *6. Conclusioni*

L'*enkrateia* dei manichei è il comportamento dell'eletto e del catecumeno: in una condizione di mescolanza Luce-Tenebra, esso consente ai discepoli di Mani di affrancarsi dalla tirannia degli arconti, principi della materia, per realizzare l'apocatastasi personale, partecipare alla liberazione delle particelle luminose ed accelerare la venuta del Terzo Tempo, quello della restaurazione delle origini e della separazione radicale dei due Regni.

Nei *Kephalaia* di Medīnet Mādi, l'*enkrateia* in senso stretto è l'astinenza sessuale: tenersi lontani dalle donne. Per l'eletto si tratta di un'astinenza totale, dal momento che egli mira alla condizione di *parthenos*, ossia la verginità nel senso assoluto del termine. Il catecumeno può invece sposarsi, ma deve tendere il più possibile alla *dikaiosyne* degli eletti.

La dottrina dell'*enkrateia*, nel senso più generale del termine, implica anche altri due ambiti: la vita alimentare e la croce di luce. Il sigillo della bocca proibisce la bestemmia e gli alimenti tenebrosi, e prescrive il digiuno necessario a dominare gli arconti. Il sigillo delle mani esige il rispetto dell'anima del mondo, presente nella vegetazione, nei frutti, nei legumi, negli alberi.

La motivazione ontologica dell'*enkrateia* è costituita dal dualismo radicale, presentato in maniera ampia e dettagliata nei miti cosmogonici e antropogonici di cui i temi principali sono: la lotta tra i due Regni, la vittoria parziale delle Tenebre, la creazione del cosmo, la creazione di Adamo, la generazione umana mantenutasi sotto l'influsso degli arconti.

Accanto alla motivazione ontologica (*archè*), l'*enkrateia* si fonda anche su una motivazione soteriologica (*telos*). La salvezza consiste nel separare la Luce dalle Tenebre e nel farla reintegrare nel Regno. L'eletto e il catecumeno, ognuno a suo modo, sono redentori sull'esempio dell'Uomo Primordiale. *Salvator salvandus*, il manicheo deve incessantemente compiere delle scelte finalizzate alla liberazione della sua anima divina e dell'anima del mondo.

## Bibliografia sommaria

### 1. Ricerche bibliografiche

P. Alfaric, *Les écritures manichéennes*, 2 voll., Nourry, Paris 1918-1919.

G. Mikkelsen, *Bibliographia manichaica through 1996*, Brepols, Turnhout 1997.

J. Ries, *Introduction aux études manichéennes. Quatre siècles de recherches*, I, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 33, Louvain 1957, pp. 454-484, e 35, Louvain 1959, pp. 362-409.

Id., *Les études manichéennes*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1988.

K. Rudolph, *Gnosis und Gnostizismus. Ein Forschungsbericht*, «Theologische Rundschau», 34, Tübingen 1969, pp. 121-175, 181-231; 36, 1971, pp. 1-61, 89-124; 37, 1972, pp. 289-360.

### 2. Vita di Mani

F. Decret, *Mani et la tradition manichéenne*, Éditions du Seuil, Paris 1974.

L.J.R. Ort, *Mani*, Brill, Leiden 1967 (con eccellente bibliografia).

M. Tardieu, *Le manichéisme*, coll. «Que sais-je», PUF, Paris 1981 [tr. it. *Il manicheismo*, a cura di G. Sfameni Gasparro, Giordano, Cosenza 1996[2]].

### 3. Dottrina

Tre raccolte di lavori di H.C. Puech:

*Le manichéisme. Son fondateur et sa doctrine*, Musée Guimet, Paris 1949.

*Sur le manichéisme et autres essais*, Flammarion, Paris 1979 [tr. it. *Sul manicheismo e altri saggi*, a cura di A. Comba, Einaudi, Torino 1995].

*En quête de la Gnose*, 2 voll., Gallimard, Paris 1978 [tr. it. *Sulle tracce della gnosi*, a cura di F. Zambon, Adelphi, Milano 2008[5]].

### 4. Ricerche recenti importanti

U. Bianchi (a cura di), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, Atti del colloquio internazionale di Milano, 20-23 aprile 1982, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985, pp. XXXI, 800.

C. COLPE, *Gnosis, Gnostizismus*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Band IX, Hiersemann, Stuttgart 1984, coll. 537-659, bibl. 654-659.

J. RIES, *L'enkrateia et les motivations dans le Kephalai Coptes de Medīnet Mādi*, in U. BIANCHI (a cura di), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, Atti del colloquio internazionale di Milano, 20-23 aprile 1982, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985, pp. 371-391.

A. VAN TONGERLOO, A. VAN OORT (a cura di), *The manichaen noūs*, Proceedings of the International Symposium organized in Louvain, 1991, Brepols, Turnhout 1995.

# Parte terza
# GNOSTICISMO E CRISTIANESIMO

# Capitolo primo
# GNOSTICISMO E CRISTIANESIMO*

## *1. Il punto sulla ricerca*

Il problema dei rapporti tra gnosticismo e cristianesimo ha impegnato gli studiosi fin dall'inizio del XIX secolo. Era già al centro dell'opera di J.C. Baur e Harnack riteneva di averlo risolto una volta per tutte definendo lo gnosticismo come un'ellenizzazione estrema del cristianesimo. Ma la problematica sottesa a questa fase era di tipo dogmatico: lo gnosticismo era visto nel contesto della formazione del dogma cristiano. Baur, per esempio, presumeva rintracciare nella Chiesa romana primitiva l'ascetismo e il dualismo che si incontrano in alcuni testi gnostici.

È una questione che è stata affrontata all'inizio del XX secolo nell'ambito della letteratura su san Paolo. Ci furono degli interpreti che ritenevano di aver trovato nelle grandi epistole paoline elementi che anticipavano la gnosi.

La cosa è stata studiata da L. Cerfaux, il quale ha dimostrato che il cristianesimo non è una gnosi e che non lo è nemmeno il paolinismo. In effetti, il tema *cristianesimo uguale gnosi* era uscito dagli scritti prima di H. Lietzmann e A. Loisy, poi di R. Reitzenstein e R. Bultmann. Il quarto vangelo avrebbe aggiunto al cristianesimo il mito iranico del Salvatore. Il mito soteriologico nel *Vangelo di Giovanni* si svilupperebbe sullo sfondo di

* In «Atopon. Psicoantropologia simbolica e tradizioni religiose», t. II, Roma 1993, pp. 47-60. Tratto da J. RIES, *Les études gnostiques hier et aujourd'hui* (cap. IX, pp. 93-106), Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1984. Traduzione di Giuseppe Lampis.

un mito cosmogonico: la caduta dell'uomo celeste nella materia. Una tesi simile è stata elaborata soprattutto all'inizio della letteratura sul mandeismo. L. Cerfaux ha respinto l'ipotesi mandaica con ampie argomentazioni[1]. L. Cerfaux non accetta di considerare gnostica la teologia paolina o quella del quarto vangelo in quanto gli storici della religione adottano quella definizione per sminuire l'originalità del cristianesimo e riassorbirlo in un ampio movimento di gnosi mitologica.

Con questo capitolo proveremo a fare il punto della questione dopo la scoperta dei testi di Nag Hammadi[2].

## 2. *Lo gnosticismo e le origini cristiane*[3]

### Il primo porsi del problema

U. Bianchi sottolinea che la discussione su questo tema ha raggiunto il fervore di quella sui rapporti tra cristianesimo e misteri. Il problema è complesso dal momento che si compone di una serie assai lunga di elementi – per lo gnosticismo – da tenere presenti:

– Modalità di presenza di adepti gnostici in ambiente cristiano. Infatti, si può essere certi della presenza di manichei e altre sette.

– Che ruolo ha svolto il cristianesimo e la sua soteriologia nella formazione dello gnosticismo? Ponendoci questa domanda, incrociamo il tema fondamentale del salvatore-rivelatore.

– Dopo Nag Hammadi, è opportuno ritornare sulla tesi di Richard Reitzenstein che circoli cristiani possano aver riutilizzato un'ipotetica preesistente figura di *salvatore che scende dai cieli*. Anche se si tratta di una tesi superata, l'esame dei testi di Nag Hammadi permette un giudizio più critico sulla sua debolezza.

[1] Cfr. L. Cerfaux, *Le Christianisme et la gnose*, in *Gnose préchrétienne et biblique*, *Dict. Bible*, Supplém., III, Paris 1938, pp. 659-701.

[2] Il convegno *Gnosticisme et monde hellénistique*, tenutosi a Louvain-la-Neuve nel 1980, ha dedicato due sezioni a questo considerevole problema: Sezione III, *Gnosticisme et origines chrétiennes*; Sezione IV, *Gnosticisme et monachisme*; rispettivamente sotto la direzione dei professori U. Bianchi di Roma e A. Guillaumont del Collége de France. Per gli atti, cfr. J. Ries, Y. Janssens, J.-M. Sevrin, *Gnosticisme et monde hellénistique*, Louvain-la-Neuve 1982, pp. 211-342.

[3] Cfr. l'articolo *Le Gnosticisme et les origines chrétiennes* di U. Bianchi negli Atti del convegno di Louvain-la-Neuve (vedi nota 2), pp. 211-228.

– Si devono altresì prendere in esame le questioni sollevate dall'orfismo dei platonici, dal neopitagorismo, dall'ermetismo, dal neoplatonismo. Sull'argomento, dato il quadro di questo corso, indicheremo solo a grandi linee i filoni di studi ulteriormente possibili.

## La posizione di A.D. Nock e di H.Ch. Puech

Nell'articolo citato, U. Bianchi traccia una sintesi efficace della ricerca, con tutte le problematiche sollevate e le soluzioni proposte, svoltasi nei decenni dal 1930 al 1950. È nel 1950, al convegno di storia delle religioni di Amsterdam che si fanno avanti A.D. Nock e H.Ch. Puech.

A.D. Nock[4] si è occupato in particolare dei misteri ellenistici nella loro relazione con i sacramenti cristiani, facendo un bilancio dei lavori di Loisy, di Casel, di Prümm.

Una sintesi della sua posizione è ricavabile dalla introduzione a *Christianisme et hellénisme*:

> Nella temperie in cui veniva maturandosi il cristianesimo primitivo si può ammettere l'esistenza di elementi suscettibili di essere usati nella costruzione di alcuni sistemi gnostici... ma un sistema gnostico non si era ancora formato (p. 19).

L'aspirazione principale degli gnostici era di liberarsi dal mondo quotidiano della materia, del peccato e della sofferenza. «Anche uno studio superficiale dei sistemi costruiti da gnostici cristiani è sufficiente per rilevare la preponderanza dei temi dei primi capitoli della Genesi», cioè il caos originale, la costola tolta ad Adamo, il Dio geloso.

Sulle influenze cristiane, dice Nock:

> Tutte le nostre informazioni portano a ritenere che la persona di Gesù – il quale è venuto in questo mondo, vi ha insegnato, vi è morto e, per la fede da cui aveva preso l'avvio la corrente cristiana, è risorto – e la certezza che egli era il Signore del Cielo, spinsero la materia ancora indefinita dello gnosticismo a prendere forme più chiare, alcune delle quali risultavano invero molto simili alla corrente

[4] In particolare fra i suoi scritti: *Hans Jonas, Gnosis und Spätantiker Geist I*, in «Gnomon», 1936, pp. 605-612, ripreso in K. Rudolph, *Gnosis und Gnostizismus*, 1975, pp. 374-386; *Communication sur les mystères hellénistiques et les sacrements chrétiens*, in *Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions*, Amsterdam 1950, pp. 53-66, pubblicata poi in A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. Z. Stewart, Oxford 1972, pp. 791-820; *Christianisme et hellénisme*, Éditions du Cerf, Paris 1973 (vedi il cap. *Le gnosticisme*, pp. 18-23).

> centrale del pensiero cristiano... Possiamo intravvedere queste tendenze ancora allo stadio iniziale dietro taluni atteggiamenti che Paolo censura a Corinto e tal altri modi di pensare cui muove rimprovero a Cnosso. Infatti, la sua predicazione correva il rischio di dar vita a certe idee gnostiche: se la Legge non è il bene più alto, se è possibile parlare del *Dio di questo mondo* (2 Cor 4,4), non potrebbe darsi che anche il Dio della Legge e della creazione non sia il più alto? E la distinzione tra l'uomo spirituale e l'uomo naturale, una volta ammessa, non apriva il varco alla domanda sulla ragione di fondo della distinzione stessa? E se Paolo nel terzo cielo aveva udito cose indicibili, non si poteva supporre che una parte di quei segreti si aprissero per altri? (p. 22).

Nock insiste fermamente sull'influenza del Nuovo Testamento nella formazione delle dottrine gnostiche: i redattori dei loro testi ricamano sul Nuovo Testamento, che è loro ben familiare; Basilide fa dei commentari del Vangelo. Per Nock, non è necessario dunque andare a cercare le idee gnostiche presenti in quei testi in un ipotetico precursore del cristianesimo. E i testi di Nag Hammadi gli paiono confermare questa opinione.

H.Ch. Puech ha fatto della gnosi e dello gnosticismo uno dei suoi principali centri di interesse[5].

Puech sostiene che lo gnosticismo ha adattato il cristianesimo alla sua mentalità e ai suoi schemi, sottraendolo a ogni prospettiva storica. La sua idea di salvezza è quella di una liberazione dal mondo e dal tempo che si ottiene per l'intervento di un Dio buono, estraneo al mondo. Il Nuovo Testamento è in contraddizione con l'Antico perché è il messaggio di questo Dio buono, di modo che Gesù è quel Gesù gnostico per il quale corpo, atti, passione sono mere apparenze. Lo gnosticismo ha distolto il cristianesimo da ogni prospettiva temporale, l'ha svuotato di ogni sostanza storica e in tal modo lo ha aperto all'invasione del mito.

> Assistiamo a un ritorno offensivo del mito allo stato puro, alla formazione di un cristianesimo fondamentalmente mitico nel quale il tempo, gli avvenimenti e i personaggi del tempo altro non sono che gli echi e le immagini simboliche

[5] Nel convegno di storia delle religioni del 1950 ad Amsterdam, ha presentato uno studio dal titolo *Temps, histoire et mythe dans le christianisme des premiers siècles* (cfr. *Proceedings... 7th Congress*, Amsterdam 1951), poi ripreso con il titolo *La gnose et le temps*, in H.CH. PUECH, *En quête de la Gnose*, 2 voll., Paris 1978 (vol. I, pp. 1-23). La stessa tematica è stata oggetto di una relazione di Puech all'incontro di Ascona del 1951, *La gnose et le temps*, in «Eranos Jahrbuch» 1952 (pp. 57-113), testo ripreso in H.CH. PUECH, *La gnose et le temps*, Paris 1978 (pp. 215-270).

> delle avventure degli Eoni – frammenti ipostatizzati di una durata eterna, che insieme compongono un mondo archetipico, il Pleroma, a sua volta immaginato sotto le specie di un atemporale mutevole e articolato *(En quête de la Gnose*, I, pp. 22-23).

Lo studio dei testi di Nag Hammadi, e in particolare del *Vangelo di Tommaso* ha condotto H.Ch. Puech a soffermarsi sulla figura di Gesù nello gnosticismo[6].

In questa lunga serie di corsi, Puech ha mostrato come, agli occhi del compilatore del *Vangelo di Tommaso*, Gesù appaia come fratello maggiore e padre degli gnostici. L'esame della cristologia di questo vangelo ha portato Puech a mettere in rilievo il ruolo del cristianesimo nella formazione del pensiero gnostico: ciò emerge soprattutto considerando la Gnosi come strumento di salvezza e vedendo che il carattere specifico della salvezza cercata dallo gnostico – secondo la sua ottica che tutto riporta a sé – è di tipo personale.

Le posizioni di Nock e Puech sono quelle di due eminenti specialisti del mondo antico e, del resto, essi hanno potuto ulteriormente verificare ciò che avevano sostenuto prima della scoperta di Nag Hammadi.

## Ulteriore avanzamento degli studi

R.McL. Wilson[7] ha provato ad affrontare il problema assai discusso dell'influenza del giudaismo sullo gnosticismo (cfr. anche il capitolo *Gnosticisme et judaïsme* nel nostro *Les Etudes gnostiques hier et aujourdhui*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1984). La sua posizione è molto articolata. Per il periodo precristiano, egli riscontra motivi e concetti sparsi ma conclude che potranno essere definiti gnostici solo quando faranno parte di sistemi evoluti. Ora, per lo gnosticismo evoluto, non si può negare la presenza di una componente giudaica in molti documenti a nostra disposizione. E anche Wilson collocherebbe l'esordio del movimento gnostico in circoli giudei della Siria e della Palestina; in questi circoli, peraltro fortemente ellenizzati, hanno anche potuto infiltrarsi temi iranici e mesopotamici.

Per quanto riguarda il problema del Nuovo Testamento, Wilson adotta anche qui una posizione molto articolata. Intanto, procede a identificare

[6] Cfr. i suoi articoli *Doctrines ésotériques et thèmes gnostiques dans l'Evangile selon Thomas* (*Collège de France, 1960-1972*), ora in *En quête de la Gnose*, II, pp. 93-284.

[7] Cfr. R.McL. Wilson, *Gnosis and new Testament*, Oxford 1968 [tr. fr. *Gnose et Nouveau Testament*, Desclée, Tournai 1969].

gli elementi essenziali dei sistemi gnostici descritti dai primi Padri della Chiesa:

– la distinzione introdotta fra il Dio sconosciuto e trascendente e il demiurgo creatore della terra, riconosciuto normalmente nel Dio dell'Antico Testamento;

– la credenza che l'uomo, nella sua natura più autentica, è simile a Dio: una scintilla della luce celeste imprigionata in un corpo materiale e, in questo mondo, sotto il dominio del demiurgo e delle sue potenze;

– un mito che narra una qualche caduta anteriore al mondo per spiegare lo stato attuale dell'uomo e il suo desiderio di liberazione;

– il mezzo, la *gnosis* salvatrice, per grazia della quale la liberazione si realizza e l'uomo è destato alla coscienza della sua vera natura e della sua origine celeste.

Wilson considera lo gnosticismo come prodotto sincretistico ruotante su una nuova intuizione dell'uomo e del mondo. Il cristianesimo fa la sua apparizione nella scena storica nella stessa fase. All'epoca del Nuovo Testamento è già possibile parlare di un inizio di gnosticismo: Wilson non crede a un'influenza gnostica nel Nuovo Testamento, ma che invece gli gnostici lo abbiano adottato aggiustandolo al proprio punto di vista. Inoltre, Wilson mette in risalto il carattere diverso della tradizione neotestamentaria e cristiana nei riguardi di quella gnostica.

La sua ricerca si conclude così:

> È utile e giusto situare il Nuovo Testamento nel contesto del quadro a esso contemporaneo, studiarne i documenti alla luce di tutto quello che possiamo apprendere circa il mondo di allora, ma bisogna stare attenti a non trarre da ciò delle conclusioni fuorvianti. Lo gnosticismo è un altro tipo di risposta ai problemi dell'epoca, perfettamente allineato al cristianesimo su alcuni punti e su altri in radicale disaccordo. Bisogna dare a ciascuno il suo attraverso una equilibrata valutazione delle loro relazioni reciproche (p. 249).

Walter Schmithals[8] ha costituito un gruppo di lavoro per ricerche sulla gnosi e il Nuovo Testamento.

Il gruppo ha lavorato su tre ipotesi: la prima è se la gnosi si possa assumere come presupposto per spiegare il cristianesimo; la seconda è il reciproco, se sia il cristianesimo a poter spiegare lo gnosticismo; una terza,

[8] Cfr. W. SCHMITHALS, *Die Gnosis in Korinth*, Göttingen 1969[3]; e anche *Das Verhältniss von Gnosis und Neuem Testament als methodisches Problem*, pubblicato in *New Testament Studies*, vol. 16, pp. 373-383.

peraltro rapidamente accantonata, assumeva l'inesistenza dei rapporti tra i due.

Due ipotesi successive sono state oggetto di esame attraverso un procedimento ermeneutico. Posto che i dati oggettivi non ci consentono di risolvere il problema delle reciproche influenze tra gnosi e Nuovo Testamento, sarà l'esegesi a decidere. Ma come? Chiarendo quale tipo di rapporto sia in grado di risolvere una vera spiegazione dei testi.

Schmithals prende allora l'espressione *soma Christou* di 1 Cor 10,16. Il concetto del *soma Christou* in Paolo non si riuscirebbe a spiegare sulla base del patrimonio delle idee del cristianesimo primitivo mentre, al contrario, ben si spiega sulla base di quello gnostico. Così per Schmithals, certi testi paolini portano alla conclusione che all'epoca di Paolo esisteva una gnosi, nella quale aveva senso il motivo del *soma Christou.*

Ora, giustamente, U. Bianchi avverte che tale metodo è pericoloso. Tale procedimento ermeneutico finisce per chiudersi in un circolo. E non lavora più sulla base di una rigorosa comparazione storica, né tantomeno segue la via stabilita a Messina, che è quella di fare perno sullo gnosticismo delle sette del II secolo per poi risalire metodicamente indietro verso i precedenti, meno conosciuti, sempre sulla base di dati certi.

G. Mac Rae[9], padre gesuita, stima che i testi di Nag Hammadi non ci rivelino nessun documento gnostico di cui sia provata l'anteriorità al cristianesimo. Tali testi, al contrario, rivelano le tappe di un'evoluzione interna allo gnosticismo. In essi si vede come da miti gnostici non cristiani si sia elaborata in seguito una versione cristiana. Forse la genesi dello gnosticismo sta proprio qui! In tal caso, il cosiddetto gnosticismo cristiano sarebbe solo un fenomeno secondario rispetto a entrambi i movimenti. Sui due versanti, si avrebbe così, da una parte, il *Trattato di Eugnosto*, *L'Apocalisse di Adamo*, il *Vangelo degli Egizi* in copto dove Cristo è identificato con Seth e, dall'altra parte, la corrente valentiniana cristiana che avrebbe assimilato uno gnosticismo non cristiano; cosicché la corrente valentiniana non sarebbe una eresia cristiana derivata dall'ortodossia. Insomma, lo gnosticismo non avrebbe affatto influenzato il Nuovo Testamento e piuttosto sarebbe un'eresia del giudaismo, rivale del cristianesimo.

[9] Cfr. G. Mac Rae, *Nag Hammadi and the New Testament*, in *Gnosis, Festschrift Hans Jonas*, Göttingen 1978, pp. 144-157.

R.M. Schenke[10] non ritiene che la gnosi sia l'essenza dello *Spätantiker Geist*, ma solo uno dei suoi tratti. Essa non è per nulla anteriore al cristianesimo. Tuttavia Schenke prende le distanze anche dalla tesi di Bultmann che ruota sulla funzione cosmologica del Salvatore e sulla origine della gnosi a partire da una speculazione sulla Sapienza e sul Logos intrecciata con il mito orientale dell'Uomo Primordiale. L'idea di Schenke è che cristianesimo e gnosticismo fossero inizialmente indipendenti. Ma, in un secondo momento, sarebbe sorta una gnosi precristiana che comportava il concetto di Salvatore e di salvezza, entrambi a dimensione storica. È questa nozione, secondo Schenke una tipica categoria ellenistica, ad influenzare il cristianesimo.

La conseguenza è che lo gnosticismo, lungi dall'essere un cristianesimo degenerato come pensava Harnack, non è neppure il prolungamento di una linea religiosa orientale come presumeva la *Religionsgeschichtliche Schule*. L'ipotesi costruita da Schenke è, in effetti, quella di uno gnosticismo che all'origine non dipende dal cristianesimo: è una dottrina di una salvezza o di un salvatore, che interviene nella storia, e che ha preso corpo all'inizio della nostra era sotto la forma di una categoria ellenistica combinata con l'idea cristiana di preesistenza del Cristo.

In tutto questo argomento, si può vedere la critica di U. Bianchi in *Gnosticisme et Hellénisme*, pp. 223-226.

## Il problema secondo Ugo Bianchi

Questi sono i termini del problema per U. Bianchi[11]: in che modo, nel giro di un secolo, la fede in Gesù figlio di Dio, Messia e Risorto, si è potuta trasformare in Valentino e altri gnostici in una elucubrazione immaginaria di ipostasi e storie mitiche che non avevano più nulla in comune con la cristologia di Giovanni o Paolo? Si tratta di un problema della massima serietà che esige un'analisi puntuale.

[10] Cfr. i suoi scritti: *Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser*, in K.W. TRÖGER, *Gnosis und Neues Testament*, Berlin 1973, pp. 205-229 e *Hauptprobleme der Gnosis, Gesichtspunkte zu einer neuen Darstellung des neutestamentlichen Zeitalter*, in «Kairos», 7, Salzburg 1965; *Die Gnosis, Umwelt des Urchristentums*, I e II in *Darstellung des neutestamentlichen Zeitalter*, J. Leipoldt e W. Grundmann, Berlin 1965, pp. 371-415 e 1967, pp. 350-418.

[11] La posizione di U. BIANCHI si può trovare sintetizzata nella sua citata comunicazione *Gnosticisme et origines chrétiennes* al convegno di Louvain-la-Neuve del 1980, pp. 211-228 degli Atti (vedi nota 2).

Ora, lo stadio attuale della ricerca sul cristianesimo primitivo e sullo gnosticismo nascente non ci autorizza a riconoscere in via definitiva l'esistenza di uno gnosticismo del tutto esente da elementi cristiani. Ma è tuttavia possibile ricostruire, in questo gnosticismo impastato con elementi cristiani, la presenza attiva di una prospettiva ideologica non riconducibile né a una componente giudaica né a una cristiana; e questa prospettiva ideologica contiene invece una tematica dualista di tipo greco.

Si pone dunque la necessità di affrontare il problema della genesi teologica dello gnosticismo; non ha senso studiare questo fenomeno nel quadro della storia delle religioni e delle idee teologiche senza indagarne le origini. Ma il problema delle origini non si può ridurre a una *Quellenforschung* (ricerca delle fonti). Un fenomeno storico non trova la sua spiegazione semplicemente rintracciando nei testi o negli antecedenti i motivi o i temi che lo caratterizzano. Nel caso dello gnosticismo, il suo tema essenziale – a detta di Bianchi – è l'idea di una tragedia interna al livello del divino che comporta conseguenze di acosmismo ed anticosmismo. Orbene questa idea è un *topos* della misteriosofia greca (orfismo-pitagorismo e suo erede platonico) e quindi bisogna prendere atto che lo gnosticismo ha sicuramente un debito di portata essenziale verso l'esperienza greca che lo ha preceduto. Anche se questo riconoscimento non impedisce affatto di tenere presente con chiarezza il materiale giudaico che è entrato nella costruzione della teologia-mitologia gnostica.

Infine, non si può tralasciare di dare il giusto risalto alla funzione di catalizzatore che il cristianesimo ha svolto nella formazione dello gnosticismo: precisando che si tratta di una funzione che ha riguardato correnti cristiane marginali, un cristianesimo filosofeggiante, cioè, che ha avuto una parte decisiva nella formazione dell'apparato dottrinale o nella costituzione dei gruppuscoli gnostici. D'altronde, l'influenza del cristianesimo come catalizzatore nel precipitare della formazione di dottrine o sette gnostiche non esclude affatto che si sia manifestato anche quello che da taluni è definito gnosticismo pagano: e, in questo caso, i testi di riferimento – per U. Bianchi – sono quelli del *Corpus hermeticum*.

Ma vediamo direttamente le parole di U. Bianchi:

> Il fatto che in un contesto strettamente giudaico, ancorché imbevuto di cultura greca, si sia potuti approdare alla demonizzazione del Dio di Israele e alla sua trasformazione in demiurgo inferiore, è una estremizzazione difficilmente ammissibile. Per giungere a tanto, a nostro avviso, deve essere stato necessario che si introducesse una prospettiva nuova, una sorta di nuovo baricentro, la quale abbia dato un orientamento tanto diverso a tutto l'edificio da far sì che

uomini che si ritenevano iniziati all'interpretazione della Bibbia abbiano potuto rovesciare dalle fondamenta la dottrina giudaica (e quella cristiana della Grande Chiesa). Solo la prospettiva di un Messia concepito come manifestazione divina, come persona divina incarnata, già presente nella fede del Nuovo Testamento e della Chiesa, ma interpretata dagli gnostici sulla base dei presupposti ontologici della dottrina misteriologica greca del *soma-sema* (corpo-tomba) e della scissione interna al livello del divino, ha reso possibile l'elaborazione di una nuova teologia gnostica, in cui il Dio della Bibbia, il creatore, divenisse il demiurgo, di una demiurgia conseguita alla tragedia intervenuta all'interno della divinità, e in cui l'Inviato dal canto suo si facesse portatore di tutta la trascendenza del Dio d'una volta, per la parte che non fosse in contraddizione con il dogma fondamentale del corpo-tomba e dell'elemento divino da risvegliare nell'uomo. Gesù, o piuttosto Cristo, era – a questo punto – identificato con il rivelatore, l'inviato, il consacrato ormai richiesto dalla prospettiva gnostica, che concentrava in lui conoscenza e salvezza.
Alcune posizioni *incarnazioniste*, del tipo di quelle degli *elchasaiti*, e della dottrina pseudo-clementina del *vero profeta*, possono aver dato un contributo al prodursi di questo passaggio, ma la svolta non è dipesa da loro; mentre il movimento simoniano, al contrario, è riuscito nell'intento (p. 228)[12].

### 3. *L'origine cristiana dello gnosticismo*

Dopo l'analisi di alcune recenti posizioni sulla questione dello gnosticismo e del cristianesimo delle origini, ci pare necessario dare conto di una tesi che sostiene che lo gnosticismo ha preso l'avvio dalle dottrine cristiane. Ne è autrice Simone Pétrement[13].

L'autrice comincia con il richiamare la tesi orientalizzante e iranizzante della *Religionsgeschichtliche Schule*, tesi che aveva trovato un sostegno autorevole nei lavori di Reitzenstein sul *Poimandres*, il primo dei trattati del *Corpus hermeticum* che è insieme pagano e gnostico. Come è noto, a seguito di questi lavori, lo gnosticismo veniva a presentarsi come un sincretismo in cui l'elemento dominante era una dottrina iranica della salvezza. L'area pagana a cui riferire la gnosi era stata poi allargata da Bousset che ne spiegava il dualismo di fondo come una combinazione del dualismo iranico

[12] Ricordiamo che il convegno di Louvain-la-Neuve ha preso in esame, nelle sue sezioni III e IV, altri aspetti di un certo interesse per i rapporti dello gnosticismo con il cristianesimo. In particolare, si vedano: M. VAN ESBROECK, *Dans la circoncision du Christ*, pp. 229-235; Y. JANSSENS, *Différents courants de pensée gnostique à Nag Hammadi*, pp. 343-360.

[13] Cfr. *Sur le problème du gnosticisme*, in «Revue de métaphysique et de morale», 85, Paris 1980, pp. 145-177; studio molto approfondito, da non ignorare.

zoroastriano e di quello greco platonico. Ma, già verso il 1950, questa teoria aveva perso importanza perché gli studi di H. Jonas mostravano che lo gnosticismo non era affatto un sincretismo. Infine, dopo Nag Hammadi, è l'ora del successo delle ricerche di G. Quispel e della sua Scuola con la tesi dell'origine giudaizzante dello gnosticismo (p. 148).

### Difficoltà di queste tesi

Pétrement puntualizza le numerose difficoltà cui vanno incontro, a suo avviso, quanti pretendono di spiegare l'origine dello gnosticismo fuori dal contesto cristiano.

Se si separa nettamente lo gnosticismo dal cristianesimo, allora numerosi suoi elementi diventano incomprensibili e, anzi, esso diviene una dottrina fantastica quasi del tutto irrazionale.

Inoltre, si dovrebbe ammettere una sua improvvisa comparsa in contemporanea con il cristianesimo, che però ha un fondatore e origini che si possono spiegare, mentre esso non sarebbe che un fenomeno sconcertante.

I sostenitori dell'ipotesi di un'origine non cristiana dello gnosticismo, quando devono spiegare una serie di somiglianze, elaborano l'ipotesi di una reciproca compenetrazione delle due dottrine. Ma, se si ammette l'idea di uno gnosticismo generale capace di esercitare una grande influenza, allora sorge la domanda se questo fenomeno generale abbia preceduto lo gnosticismo cristiano o se invece sia accaduto il contrario. Pétrement giudica che la classificazione dei testi di Nag Hammadi induca in errore: si ha infatti la tendenza a ordinarli in cristiani e non cristiani, mettendo questi ultimi prima degli altri. In particolare, la critica è rivolta a Martin Krause (p. 151).

### La datazione dello gnosticismo è possibile solo sulla base del Nuovo Testamento

> Se si assume che ci sono parti del Nuovo Testamento che implicano con chiarezza l'esistenza di uno gnosticismo già formato – in sostanza, di una dottrina che presenti già la struttura d'insieme dei sistemi gnostici –, allora lo gnosticismo ha per lo meno la stessa età di questi testi del cristianesimo primitivo. Se, invece, non c'è niente nel Nuovo Testamento che implichi con chiarezza l'esistenza di uno gnosticismo già formato, e se possiamo trovarvi solo l'indicazione di talune *tendenze* che corrispondono più o meno *all'uno o all'altro aspetto* di quel fenomeno che sarà lo gnosticismo del II secolo, allora in questo caso non si darà alcuna prova del fatto che lo gnosticismo sia precristiano, e neanche che sia contemporaneo del cristianesimo, e sarà possibile ipotizzare che esso sia derivato dal semplice sviluppo di queste tendenze.

Poste queste premesse, la Pétrement prosegue affermando che, in effetti, nel Nuovo Testamento non c'è alcun chiaro indizio dell'esistenza di uno gnosticismo già strutturato. Quello che noi designamo come *tracce* di influenze gnostiche sugli autori del Nuovo Testamento sono solo *embrioni* di idee gnostiche, pensieri che potranno in seguito dar luogo a elaborazioni interpretative di tipo gnostico (p. 152).

Per studiare lo gnosticismo è essenziale l'esegesi del Nuovo Testamento; S. Pétrement in proposito indica qualche esempio (pp. 152-153): nell'Epistola ai Colossesi si fa cenno a un culto degli angeli, ma lo gnosticismo non è questo, e semmai qui potrà trattarsi di un suo punto di partenza ma non d'arrivo; nella 1 Epistola ai Corinzi quello che Paolo combatte non è uno gnosticismo già adulto, bensì una tendenza, un'attitudine.

## Che cos'è lo gnosticismo

Per Pétrement, è insufficiente definire lo gnosticismo come una dottrina che attribuisca un potere di salvezza alla conoscenza. Una tale definizione si attaglia altrettanto bene al buddhismo e alle *Upaniṣad*.

La conoscenza messa in causa dallo gnostico è del tutto particolare: in primo luogo, è una conoscenza di Dio e non del sé, e con essa si riconosce il vero Dio, prima sconosciuto, grazie all'intervento di un Salvatore. E, trattandosi di una conoscenza che riguarda Dio, l'anima umana e il mondo, essa è insieme una teologia e una cosmogonia. Inoltre, questa conoscenza è una conoscenza *religiosa* e si basa su una *rivelazione:* è quindi l'adesione a una religione, tant'è che presso gli gnostici cristiani che sembrano i più lontani nel tempo non c'è nessuna distinzione tra fede e gnosi.

Infine, lo gnosticismo è un anticosmismo. Questo carattere gnostico è stato ben sviluppato da Jonas, e Pétrement gliene rende merito. Lo gnosticismo è una svalutazione del mondo, per alcuni dei suoi seguaci il mondo è il male, e per la maggioranza è comunque straniero al bene, a Dio – perché il mondo è di natura diversa dalla sua –, all'anima.

Ciò detto, va altresì tenuto fermo che l'apocalittica giudaica era sì anticosmista, ma non era gnostica. L'anticosmismo gnostico è stato ben compreso da Hilgenfeld quando ha stabilito che il segno distintivo dello gnosticismo era la contrapposizione tra Dio e il demiurgo, il Dio del Nuovo Testamento e quello dell'Antico Testamento; di tale dottrina non c'è alcuna traccia nel Nuovo Testamento, nessuno dei suoi autori infatti vi combatte una dottrina che poggi sulla distinzione del vero Dio dal Creatore.

## Spiegazione della comparsa delle dottrine gnostiche

Dunque, la cosa che deve trovare una spiegazione è il rovesciamento dei valori. Quale è la causa della negazione del valore del mondo e del rovesciamento del senso della creazione? Perché si deve imputare la creazione a un demiurgo?

La risposta si trova nel Nuovo Testamento: è la croce, la teologia paolina, in breve la rivoluzione cristiana. L'ingiustizia di questo mondo postula l'esistenza di un altro mondo. Questo mondo diverso è quello delle anime, quello in cui le anime appaiono nella loro verità. Così, si distingue il mondo di quaggiù da quello di sopra. L'antigiudaismo che cresce sempre di più da Paolo e Giovanni è alla base dell'identificazione del Dio dell'Antico Testamento con il demiurgo cieco degli gnostici.

La Sinagoga è cieca, ma S. Pétrement non accetta la posizione di Grant e non spiega l'anticosmismo con la situazione del popolo ebreo nel mondo romano. Il crollo della devozione nei riguardi del cosmo non discende dal crollo della città antica. Nel Nuovo Testamento, anticosmismo e antigiudaismo non sono in sequenza consequenziale, ma crescono di pari passo.

Donde deriva la figura del Salvatore? S. Pétrement constata che, per molti autori, è difficile spiegare questa figura senza chiamare in causa il cristianesimo (p. 161). Non c'è gnosticismo senza Salvatore: ora, questo Salvatore è sempre altro da Dio e, poiché nell'Antico Testamento è sempre Dio colui che salva, Pétrement ritiene che sia stato il Salvatore cristiano ad aver suscitato, per analogia, altre figure di Salvatore.

L'idea del Salvatore è legata all'anticosmismo, ma non è stato l'anticosmismo a partorirla. La concezione gnostica della salvezza implica sempre la necessità di una chiamata venuta da fuori. L'intervento viene da un inviato divino: una concreta figura di Salvatore. L'influenza del Nuovo Testamento è visibile, dal momento che l'idea di un Salvatore è un'idea cristiana e non si trova né nel giudaismo né a Qumrān. La spiegazione di tutto ciò, per Pétrement, risiede nel paolinismo e nel giovannismo.

Resta da chiarire la ragione per cui lo gnosticismo sia apparso poco dopo il cristianesimo.

S. Pétrement prova a formulare una risposta partendo da Simon Mago. Argomenta così:

> Gli sforzi dei nostri ricercatori non possono dissimulare che è ormai difficile far risalire (lo gnosticismo) ai tempi precristiani, e addirittura alla stessa epoca delle prime predicazioni cristiane. L'unico modo di attribuirgli un'età quasi pari a quella del cristianesimo è di speculare su Simon Mago, circa il quale è peraltro

riconosciuto che si tratta di una figura quasi del tutto avvolta nella leggenda. Sulla stessa esistenza di Simone è stato possibile avanzare dei dubbi, ed è ancora più dubbio che, laddove sia èsistito, sia stato gnostico. Tra i documenti che si possono datare con approssimazione, quelli che potrebbero far sospettare l'esistenza di uno gnosticismo *iniziale* – e iniziale *nel cristianesimo* – non risalgono più lontano della seconda metà del I secolo della nostra era. Si può anche aggiungere che essi cominciano a diventare più precisi e caratterizzati solo verso la fine del I secolo. Ma, dopotutto, non si tratta che di tendenze di aspetti parziali e uno gnosticismo completamente riconoscibile è attestato con sicurezza solo nel II secolo (p. 164).

Questo gnosticismo si presenta come una duplicazione del cristianesimo. Quanti ritengono che questa duplicazione sarebbe nata fuori dal cristianesimo debbono spiegare poi questa nascita. In che modo, chiede S. Pétrement, questa duplicazione ancora neonata sarebbe penetrata nel cristianesimo? E la sua conclusione è che non si tratti di una duplicazione ma di una delle linee di sviluppo dello stesso cristianesimo (p. 165).

E perché i Padri della Chiesa hanno considerato lo gnosticismo come una eresia cristiana? I Padri della Chiesa erano contemporanei degli gnostici e dunque li conoscevano meglio di noi.

Essi li criticavano perché gli gnostici davano una loro risposta ai problemi della libertà, dei rapporti tra Antico Testamento e Nuovo Testamento: questi problemi erano tipicamente ed esclusivamente cristiani.

Essi non sono posti né dall'ellenismo, né dalla religione persiana, né dal giudaismo, né da nessuna delle altre tradizioni in cui si sono volute trovare le origini dello gnosticismo. Essi sono posti dal dogma del Salvatore e della Redenzione, e dall'esistenza di una *doppia rivelazione*, la nuova e l'antica. Essi sono posti dalle teologie paolina e giovannea, le due teologie fondamentali del cristianesimo (p. 165).

Per S. Pétrement, queste teologie forse non hanno mai smesso di porre questi problemi. D'altronde, i Padri della Chiesa conoscevano molti testi degli gnostici e consideravano questi gnostici come eretici cristiani, e questo va tenuto in grande considerazione.

In effetti, l'ipotesi che attribuisce l'origine dello gnosticismo al cristianesimo permette di spiegare la sua evoluzione. Ciò dipende dal fatto che, nelle scuole e nei testi che si possono datare, lo gnosticismo cristiano appare prima di quello pagano. Inoltre, anche lo gnosticismo cristiano sembra che all'inizio sia stato meno sincretista e meno strano che in seguito.

Le più antiche dottrine descritte da Ireneo verso il 185 (Simone, Me-

nandro, Cerinto, Saturnino, Basilide, Cerdone, Marcione) sono relativamente semplici. Esse possono essere intese senza difficoltà partendo dal cristianesimo.

Le dottrine descritte per la prima volta da Ippolito, nell'*Elenchos*, nel III secolo, e quelle descritte da Epifanio verso la fine del IV secolo, sono più complicate, più oscure, impastate con miti pagani, con componenti del giudaismo, con un po' di magia. Esse hanno l'aspetto di composizioni in cui si trovano frammenti delle principali dottrine del II secolo; ma vi si trovano anche frammenti di filosofia pagana, prestiti dai misteri greci, dalle religioni orientali: un sincretismo che si fa sempre più ampio.

S. Pétrement insiste su un fatto: i testi non cristiani di Nag Hammadi hanno rapporti con le dottrine che noi conosciamo come tarde. Se, dice Pétrement, le dottrine degli scritti non cristiani di Nag Hammadi fossero già nate quando lo gnosticismo iniziava, perché non se ne trova traccia fra i nostri scritti gnostici del II secolo?

La nostra autrice ne deduce, in conclusione, che gli gnostici più che dei filosofi siano degli esegeti. È a partire dalla Scrittura che si può trovare una chiave per il maggior numero dei loro miti. Così il mito dei sette arconti creatori del mondo e dell'uomo: esso non si spiega altrimenti che mettendolo in relazione con i sette giorni della creazione, sette giorni che erano altresì i sette giorni della settimana chiamati con i nomi dei pianeti. Si tratta di un mito biblico sotto le specie di un mito astrologico. Il mito dell'Uomo, poi, diviene chiaro appena lo si collegi con il Figlio dell'Uomo. Per Simone Pétrement[14], lo gnosticismo è una forma del cristianesimo primitivo. È un cristianesimo primitivo. È un cristianesimo che era professato da maestri simili a quelli del Nuovo Testamento, e gli gnostici del II secolo sono stati dei cristiani, anche se a modo loro.

### 4. *Orientamenti attuali sul problema «gnosticismo-cristianesimo»*

#### Gli orientamenti degli ultimi colloqui

Abbiamo presentato due filoni seguiti dalla ricerca: il primo, *gnosticismo e origini cristiane*; il secondo, *origine cristiana dello gnosticismo.* I problemi

[14] Pétrement ha pubblicato altri saggi sull'argomento: *Le colloque de Méssine et le problème du gnosticisme*, in «Revue de métaphysique et de morale», 72, Paris 1967, pp. 344-373; *La gnose*, in *Encyclopédie Française*, Paris 1957, pp. 19-34, 7 e 19, 34, 13; *La notion de gnosticisme*, in «Revue de méthaphysique et de morale», 65, Paris 1960, pp. 385-421.

sono davvero complessi e con la documentazione di cui si dispone ci sarà da fare un grande lavoro nei prossimi anni.

La bibliografia di D.M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography*, 1948-1969, Leiden 1971, dedica varie pagine al tema *New Testament and Gnosticism*, pp. 84-90. L'importanza dei lavori citati mostra che il problema mantiene una sua parte di attualità: esso riguarda l'esegesi del Nuovo Testamento, la patristica, il monachesimo, la storia della Chiesa antica e la storia del pensiero antico[15].

## Gnosi e cristianesimo secondo Barbara Aland. La dottrina gnostica del *Vangelo di Verità*

*a) Gnosi cristiana*

Nel tentativo di chiarire il problema di una *gnosi cristiana*, Barbara Aland prende in esame il documento intitolato *Evangelium Veritatis*, a suo avviso *eine christliche gnostische Schrift* (uno scritto gnostico cristiano). La dottrina di fondo di questo scritto è da lei individuata nei 14 punti che seguono.

– L'essere, la verità, la via sono costituiti da Dio, dalla conoscenza di Dio. La conoscenza è dono di Dio.

– Il nulla (il male, il caos) è negazione di questa volontà divina e opposizione contro di essa.

– Dio apre la possibilità per il nulla di minacciare l'essere lasciando che i suoi eoni cadano nell'ignoranza.

– Quest'ignoranza diventa materiale e potente. Il cosmo (corpo, materia) viene dal nulla diventato potente.

– Essere e nulla non sono due principi ontologici di pari livello. Non c'è un dualismo ontologico, ma solo un dualismo di fatto.

[15] Tra i lavori recenti su questo tema: a) In *Gnosis, Festschrift fur Hans Jonas*, Göttingen 1978 bisogna ricordare soprattutto: J.M. Robinson, *Gnosticism and the New Testament*, pp. 125-143; G.W. Mac Rae, *Nag Hammadi and the New Testament*, pp. 144-157; B. Aland, *Gnosis und Kirchenväter*, pp. 158-215; G. Sfameni Gasparro, *Sur l'histoire des influences du gnosticisme*, pp. 316-350. b) In B. Barc, *Colloque International sur les Textes de Nag Hammadi*, Québec-Louvain 1981, citiamo in particolare: F. Wisse, *The "Opponents" in the New Testament in Light of the Nag Hammadi Writings*, pp. 99-120; M. Tardieu, *"Comme à travers un tuyau". Quelques remarques sur le mythe valentinien de la chair céleste du Christ*, pp. 151-177. c) In B. Layton, *The Rediscovery of Gnosticism Proceedings*, Yale 1978; B. Aland, *Gnosis und Christentum*, I, pp. 319-350. Le posizioni di B. Aland saranno riportate in sintesi. D.M. Scholer, *New Testament and Gnosticism*, in *Nag Hammadi Bibliography 1970-1994*, Brill, Leiden 1997, pp. 201-217.

– L'essere umano corrisponde allo stato ontologico degli eoni caduti. Egli è minacciato dal nulla. Egli è nulla perché ancora non esiste. Dunque, per la Aland, non bisogna parlare di un'anima divina nell'uomo.

– L'ignoranza può essere vinta solo dalla conoscenza.

– Ciò è reso attuale dal Cristo, nome di Dio, che dona la conoscenza a coloro che sono nell'ignoranza.

– Il Cristo è nella conoscenza fin dal principio. Dato che la conoscenza è vita, il Cristo non è morto sulla Croce.

– La rivelazione del Cristo sottrae al nulla i suoi strumenti.

– La Croce è il trionfo di Dio sul nulla.

– Il nulla è vinto, in tal modo, in linea di principio, ma ciascuno degli gnostici deve realizzare in sé questa vittoria.

– La rivelazione è dono ed elezione per tutti. Non c'è modo di conquistarla con le proprie forze. Non è affatto il risveglio di una scintilla divina nell'uomo. La rivelazione è creazione dell'uomo da parte di Dio.

– Come in principio il dono della conoscenza creò il Logos (Cristo), così l'uomo è creato per dono ed elezione.

*b) Origine di questa dottrina*

Una tal dottrina può provenire solo dal cristianesimo; essa è una variante eretica dell'*evento Cristo*: il suo autore ha sdoppiato il Cristo in Sophia (l'eone che cade) e in Cristo gnostico (Cristo salvatore). Il Cristo crocifisso e risorto è rappresentato da due persone: ci troviamo nella gnosi valentiniana, eresia cristiana.

Così, l'*Evangelium Veritatis* è inspiegabile senza il messaggio cristiano. Esso presuppone l'evento cristiano e lo vuole interpretare. La domanda è se esso sia cristiano ovvero se traduca l'evento del Cristo in un'ottica di pensiero soltanto sua.

Barbara Aland ritiene che quanto è accaduto per l'*Evangelium Veritatis* riguarda l'intero movimento valentiniano.

*c) Derivazione della gnosi*

Sulla base di queste costatazioni, l'autrice perviene a giudicare che il movimento valentiniano non trovi altra spiegazione che nella certezza della salvezza ottenuta dal Cristo. Essa è una conoscenza nuova, dono di Dio. Conoscenza che è vita, verità, essere.

Dunque, quello dei valentiniani è uno gnosticismo cristiano: una eresia cristiana. La base di questa eresia si trova nell'interpretazione del *Vangelo di Giovanni*. La data della sua formazione sarebbe il primo quarto del II secolo. Il fatto che si tratti di un nucleo cristiano e di una interpretazione

gnostica dell'evento cristiano non è in contraddizione con la tesi che mette in maggior risalto le correnti di pensiero intervenute nella formazione dello gnosticismo. La questione di fissare date è secondaria. Ciò che conta è constatare che lo gnosticismo è già presente nel II secolo e lo è a causa del cristianesimo. Da ciò l'importanza della gnosi per comprendere il fatto teologico della Chiesa.

Se lo gnosticismo è nato a causa del cristianesimo, la sua importanza e la sua cultura saranno ben diversi da quelle di un eventuale movimento pagano in lotta contro il cristianesimo.

Insomma, B. Aland è tornata al punto di partenza di Harnack: gnosi e formazione dei dogmi cristiani.

## *5. Conclusioni*

Al termine di questa presentazione essenziale dello stato della ricerca oggi sul problema *gnosticismo e cristianesimo*, possiamo trarre solo delle conclusioni assai provvisorie.

Abbiamo esaminato due facce del problema: da una parte, lo gnosticismo e le origini del cristianesimo, cioè l'influsso che alcune dottrine gnostiche avrebbero potuto esercitare sul cristianesimo nascente o su quello primitivo; dall'altra, il problema dell'origine cristiana dello gnosticismo, cioè se la nascita dello gnosticismo si possa collocare all'interno del cristianesimo. Entrambe le questioni stanno al crocevia delle discussioni sviluppatesi dopo la scoperta dei testi di Nag Hammadi.

Le posizioni di U. Bianchi ci sembrano molto articolate: nelle dottrine gnostiche del II secolo, è presente fra l'altro una ideologia non riducibile al cristianesimo. Qui, Bianchi vede una tematica greca dualista; S. Pétrement si spinge oltre: a suo avviso, lo gnosticismo è nato nel contesto della teologia paolina e giovannea.

Bisogna mettersi alla ricerca della genesi dello gnosticismo. Per trovarla non mette conto identificare motivi o temi: ciò che va spiegato è il perché della sua nascita. Bianchi non esita a indicare l'esperienza misteriosofica formatasi con gli apporti dell'orfismo, del pitagorismo, del platonismo. E, partendo da qui, forse si potrà arrivare a Jonas e al suo *homo gnosticus* del mondo ellenistico.

Ancora una volta, rimandiamo allo studio di L. Cerfaux, *Gnose préchrétienne et biblique*, *Dict. Bible*, Suppl. III, Paris 1938, pp. 659-701. In questo articolo compare una sintesi efficace delle varie posizioni degli studiosi e una descrizione della gnosi condotta sull'analisi dei sistemi del II e III

secolo, come in seguito sarà fatto a Messina. Quindi, Cerfaux ha affrontato il problema del cristianesimo e si è posto i problemi che ci si pone oggi dopo Nag Hammadi. Dalla sua raffinata analisi emerge una conclusione che, anche dopo Nag Hammadi, rimane sempre valida: tra la teologia cristiana e la teologia gnostica c'è incompatibilità; il cristianesimo non è una gnosi, non lo è il paolinismo, non lo è la teologia giovannea.

# Capitolo secondo
# I TITOLI NEOTESTAMENTARI DI CRISTO NELLA LITURGIA GNOSTICA DI MEDĪNET MĀDI*

La recente scoperta di una *Vita* di Mani conservata in un codice greco di Ossirinco datato paleograficamente al V secolo ci mette a disposizione una preziosa documentazione, complementare alle numerose informazioni già fornite dalla biblioteca manichea trovata a Medīnet Mādi nel 1930[1]. Grazie al *Kephalaion I* del Fayyum e alla *Vita* del *Codex* di Colonia vediamo più chiaramente come Mani ha concepito e presentato la sua missione. In particolare il *Codex* cita l'inizio del *Vangelo* di Mani: «Io, Mani, apostolo di Gesù Cristo per volontà di Dio, Padre della verità, dal quale anch'io sono nato»[2]. Agostino ci ha conservato l'*incipit* della *Epistula Fundamenti*: «Manichaeus apostolus Jesu Christi, providentia Dei Patris»[3]. Il *Kephalaion I* del Fayyum ci ha conservato, presentato ogni volta in dodici articoli, un duplice

* *Les titres néotestamentaires du Christ dans la liturgie gnostique de Medīnet Mādi*, in E.A. LIVINGSTONE (a cura di), *Studia Biblica 1978*, Sixth International Congress on Biblical Studies, Oxford 3-7 April 1978, Journal for the Study of the New Testament, Supplement Serie 3, Sheffield 1980, pp. 321-336.

[1] A. HENRICHS, L. KOENEN, *Ein griechischer Mani-Codex*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epiographik», 5, Bonn 1970, pp. 97-216; ID., *Der Kölner Mani-Codex (P. Colon. inv. nr. 4780)*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 19, Bonn 1975, pp. 1-85; ID., *Der Kölner Mani-Codex*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1988, édition critique; C.R.C. ALLBERRY, *A Manichaean Psalm-Book. Part II*, Kohlhammer, Stuttgart 1938; H.J. POLOTSKY, *Manichäische Homilien*, Kohlhammer, Stuttgart 1934; H. IBSCHER, C. SCHMIDT, *Kephalaia I*, Kohlhammer, Stuttgart 1940; A. BÖHLIG, *Kephalaia II*, Kohlhammer, Stuttgart 1966. Nel nostro studio designamo il *Psalm-Book* con i termini *Innario* o *Eucologio*.

[2] «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 19, Bonn 1975, p. 67.

[3] *Cont. Ep. Fundamenti*, V.

riassunto delle dottrine di Mani: da un lato la missione gnostica, dall'altro i misteri dualisti, due parti di un simbolo di fede della Chiesa manichea[4]. Alla luce di questi testi si spiegano meglio gli inizi e la prospettiva dell'opera del Profeta di Babilonia. Formatosi nella comunità elchasaita dall'età di quattro anni, il 1° aprile 228 Mani riceve la visita del messaggero del Regno della Luce. Dodici anni più tardi, il 19 aprile 240, lo stesso messaggero, chiamato il Paraclito Vivente, rivela all'allora ventiquattrenne Mani i misteri nascosti alle generazioni precedenti. Il giovane Profeta viene incaricato di proseguire l'opera di Gesù, che aveva annunciato la venuta del Paraclito.

Questa documentazione rende possibile uno studio più approfondito della cristologia della Chiesa manichea. Si tratta di una ricerca di grande interesse. In primo luogo, essa ci permette di scoprire alcune strutture essenziali della dottrina del Profeta babilonese. In secondo luogo, getta nuova luce sulle fonti patristiche della controversia antimanichea. Infine, ci permette di comprendere perché e come il manicheismo ha potuto presentarsi come la Chiesa gnostica per eccellenza, annunciata da Gesù e fondata da Mani il Paraclito. Il nostro intento si limita a voler mettere in evidenza alcuni titoli neotestamentari di Gesù presenti nella liturgia gnostica di Medīnet Mādi.

## *1. Le tre figure di Gesù nell'economia manichea della salvezza*

### Gesù Splendore

La prima figura di Gesù, lungamente descritta nel *Kephalaion* 16, è quella di Gesù Splendore, quinta Grandezza luminosa del Regno[5]. Nella lotta contro la Tenebra, il Padre della Grandezza incarica Gesù Splendore della quarta missione di riconquista. Secondo il *Kephalaion* 16, 54, 4-5, nel corso di questa operazione Gesù trasmette il messaggio liberatore ad Adamo ed Eva, che sono appena stati creati. Ipostatizzando questo messaggio per farne un'istituzione di salvezza, Gesù Splendore plasma il Grande Pensiero e la Gnosi con i suoi due diadochi, *Tōchme* e *Sōtme*, Appello e Ascolto. Dà così avvio alla quinta tappa di riconquista della luce, l'ultima missione, che si colloca all'inizio del terzo momento del tempo mediano. Gesù Splendore è un Essere trascendente e cosmico, vita e salvezza degli uomini, creatore

[4] J. RIES, *Un double symbole de foi gnostique dans le Kephalaion un de Médînet Mâdi*, «Nag Hammadi Studies», IX, Leiden 1978, pp. 139-148.

[5] *Kephalaion* 16, 49, 29-35; 50, 1-4; 53, 18-32; 54, 1-32; 55, 1-11.

della Gnosi (*Saunĕ*). A seguito della sua opera e nel corso del terzo momento del tempo mediano si succederanno i messaggeri gnostici, la cui linea va da Seth figlio di Adamo, fino a Mani, il Paraclito promesso da Gesù all'epoca della sua venuta in un corpo apparente[6].

### *Jesus patibilis*

La seconda figura di Gesù ha diversi nomi. Nel *Contra Faustum* (XX, 2), Agostino parla della dottrina trinitaria insegnata da Fausto, e gli fa dire che con l'effusione dello Spirito la terra ha concepito e partorito *Jesum patibilem qui est vita ac salus hominum, omni suspensus ex ligno*. Ritroviamo un testo analogo nel *Contra Secundinum*, dove il bersaglio polemico di Agostino parla del Salvatore «crocifisso nel mondo intero e in ogni anima» (2-3). Questo Gesù è costituito dall'insieme delle particelle luminose prigioniere della materia. I *Kephalaia* copti lo chiamano «Croce di Luce». Il *Kephalaion* 85 fa una lunga dissertazione su questa «Croce di Luce», anima del mondo per il rispetto della quale il Maestro ha imposto il sigillo delle mani[7].

### Gesù Cristo

Un terzo personaggio si sovrappone agli altri due. Alla loro dimensione mitica aggiunge una dimensione storica; è Gesù Cristo, venuto in questo mondo in mezzo al popolo ebraico. Nel *Kephalaion* 1, che introduce la sua catechesi, Mani mette in evidenza il ruolo salvifico di questo Gesù, personaggio storico. Nell'insieme dei dodici eventi maggiori della salvezza che costituiscono gli articoli del credo manicheo della missione gnostica, il Profeta riprende otto tratti della vita di Gesù, dalla sua venuta fino alla sua ascensione[8]. Questa dimensione storica e questa figura di Gesù Figlio del Padre sono la pietra angolare della missione di Mani. Infatti, Gesù è venuto in mezzo agli ebrei, sia pure in un corpo spirituale, e ha fondato la Chiesa, che malgrado gli sforzi di Paolo e di due giusti – probabilmente Marcione e Bardesane – è risalita nel paese della luce lasciando la terra senza frutto. È giunto il momento di Mani. Il Profeta non esita a utilizzare Gv 16,8-11 per presentare la sua missione come una restaurazione della Chiesa di Gesù e come l'opera del Paraclito annunciato dal Salvatore[9].

[6] *Kephalaion* 1, 12, 10-34; 13, 1-35; 14, 1-18.

[7] *Kephalaion* 85, 208-213.

[8] *Kephalaion* 1, 12, 21-34; 13, 1-10.

[9] *Kephalaion* 1, 14. 4b-10.

## 2. *Gesù è Luce*

### L'influsso neotestamentario

L'*Eucologio* di Medīnet Mādi contiene in particolare una raccolta di trentacinque inni, che include gli inni di Bēma e gli inni di Eraclide[10]. Ad essi, numerati dal redattore del manoscritto copto, vanno aggiunti due inni cristologici inseriti più oltre nella raccolta[11]. Dopo aver preso conoscenza del contenuto della raccolta, dal momento che era priva di titolo, Allberry l'ha intitolata *Psalms to Jesus*. Gesù vi occupa in effetti il posto centrale, quello del Salvatore dell'anima. In questa raccolta liturgica la figura di Gesù è descritta per mezzo di numerosi tratti neotestamentari.

Gesù è la luce dei credenti. L'inno PsM 252, 61-63[12], è rivolto a «Gesù luce dei credenti», che rivela la sua meravigliosa immagine e il suo immacolato splendore: «Tu sei la resurrezione dalla morte; tu sei la vera luce dei credenti». Nei nostri testi, l'espressione «vera luce» di Gv 1,9 si ritrova frequentemente sulle labbra del fedele, che ripete a Gesù: «Tu sei la mia luce»[13]. Notiamo che l'utilizzo del termine greco *eikon*, immagine, consente al redattore copto di esprimere senza difficoltà il docetismo manicheo secondo cui il corpo di Gesù è soltanto apparente, e il personaggio di Mani è la replica visibile del Paraclito.

Gesù è la luce del mondo. Nell'inno PsM, pp. 120-121, una preghiera litanica nella quale si alternano le invocazioni e i responsori, gli appelli a Gesù si ispirano in parte ad avvenimenti narrati nei vangeli cristiani: nascita da una donna, crocifissione, ascensione. Vi troviamo anche alcune dottrine neotestamentarie, come la presenza del Padre nel Figlio e l'esclusione della carne e del sangue dal regno dei cieli. Il redattore scrive in particolare: «Ho udito che hai detto: Io sono la luce del mondo» (PsM, p. 121, 19). La citazione copta è identica al Gv 8,12 di un manoscritto redatto anch'esso in copto A2 e proveniente dalla regione di Asyut[14].

[10] C.R.C. ALLBERRY, *A Manichaean Psalm-Book, Part II*, cit., pp. 49-97.

[11] *Ibid.*, pp. 116-117, 120-124.

[12] Per semplificare le nostre citazioni utilizzeremo le sigle seguenti: PsM = *A Manichaean Psalm-Book*; K = *Kephalaia*; Hom = *Homilien*. Le cifre che seguono la sigla designano rispettivamente il numero, la pagina, la riga dei testi dell'*editio princeps* quando i pezzi delle raccolte sono numerati. In assenza di numerazione nelle raccolte, le cifre indicano rispettivamente la pagina e la riga dell'*editio princeps*.

[13] PsM 268, 85, 23; PsM 269, 87, 16 e 17; PsM 271, 89, 27.

[14] S.M. THOMPSON, *The Gospel of St. John*, Quaritch, London 1924.

Il responsorio dell'inno PsM 247, 55, 17-18 riunisce due temi, quello della luce e quello della vita: «Vieni a me, o Cristo, che sei vita, vieni a me, luce del giorno». L'unione di questi due temi è giovanneo: Gv 1,4. Dölger ha del resto fatto notare che i temi *luce* e *vita* passavano molto spesso dalla liturgia cristiana antica alla liturgia pagana[15]. D'altronde, l'espressione «luce del giorno» è un'allusione al sole. Il K 65, 162, 32-33 parla del sole che procede dal Padre, che è Luce. D'altronde, adattando in un senso gnostico Gv 8,42, il K 65, 163, 19 mostra il sole che procede dal Padre e viene nel mondo. Questi testi sono testimonianze di un impiego raffinato di passi neotestamentari nelle speculazioni manichee sulla luce.

Il tema della guida di Gesù-Luce che troviamo in particolare in Gv 8,12 entra diverse volte nella formulazione della preghiera manichea. L'inno PsM 246, 54, 6-10 esorta l'anima in balìa delle tenebre spingendola a proclamare: «Vieni a me, Luce, mia guida ... Levati, tu hai un Salvatore, la tua difesa è il Cristo». La risposta di Gesù non si fa attendere: «Io sono dappertutto, io porto i cieli, io sono il fondamento, io porto la terra, io sono la luce che illumina e dà la gioia alle anime, io sono la vita del mondo» (PsM 246, 54, 25-28). Si incontra uno sviluppo analogo nell'inno PsM 248, 56, 21-27, rivolto al Signore Gesù, il Salvatore delle anime: «Vieni, mio Signore Gesù, il Salvatore delle anime che mi salva dall'ebbrezza e dall'errore del mondo. La tua luce splende davanti a me come la luce di una lampada». Si tratta del tema di Gv 8,12: colui che segue Gesù non cammina nelle tenebre, ma nella luce. Il tema si ritrova, in un altro contesto, nell'inno PsM 250, 59, 1, 20 e 21, in cui Gesù il Monogeno è presentato come la resurrezione di colui che è morto nella Chiesa. Egli è la Luce. In un gesto salvifico tende la mano destra all'anima smarrita.

## Titolatura neotestamentaria e figure mitiche di Gesù-Luce

La nostra breve analisi di testi liturgici manichei messi in parallelo con alcuni passi giovannei ci ha mostrato che la raccolta cristologica di Medīnet Mādi sottolinea, per mezzo di numerosi attributi di origine neotestamentaria, la figura di Gesù-Luce. È negli inni del Bēma, invece, che troviamo Gesù Splendore, il personaggio cosmico del Regno della Luce, incaricato di rivelare ad Adamo il messaggio gnostico. Celebrata il giorno del capodan-

[15] F.J. Dölger, *Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum*, Aschendorff, Münster 1925.

no gnostico, la solennità di Bēma era sia il grande giorno del perdono dei peccati che il memoriale della Passione di Mani e la celebrazione del trionfo della gnosi[16]. Presentando il Bēma come la nuova alleanza, questa liturgia insiste particolarmente sull'azione cosmica di Gesù, che, in collaborazione con l'Uomo Primordiale, riconduce nel Regno le scintille di luce prigioniere della materia. Gli inni del Bēma sottolineano l'azione della via celeste luminosa, del sole liberatore, della luce divina, della lotta perenne tra la Luce e la Tenebra[17]. In questi testi la figura di Gesù Splendore non si presenta dotata di attributi neotestamentari, ma dipende piuttosto dalla teologia solare, di cui abbiamo ampi estratti nei *Kephalaia* 65, 66 e 67 e che ci sembra tributaria, in particolare, di certe dottrine egizie e del culto di Mithra.

Accanto al personaggio mitico che porta il nome di Gesù Splendore c'è un *Jesus Patibilis*, la Croce di Luce, l'anima del mondo costituita dall'insieme delle particelle luminose strappate al Regno della Luce nello scontro primordiale. La liturgia di Medīnet Mādi menziona diverse volte, in maniera esplicita, la Croce di Luce[18]. Un passo della liturgia dei pellegrini ci sembra particolarmente illuminante (PsM, pp. 159-160). Nella sua preghiera, l'eletto, in cammino sulla strada missionaria della Gnosi, chiede a Dio di mettere in lui uno spirito retto e un cuore santo, poi aggiunge: «Il cuore santo è il Cristo; se egli resuscita (se cresce) in noi, resuscitiamo (cresciamo) in lui» (PsM, p. 159, 23-25). Il redattore continua a giocare sull'ambiguità del verbo copto *tôoun* (*tôn* in A2), che può significare salire o alzarsi, ma può anche avere il senso di resuscitare. Dopo un'allusione alla resurrezione (ascensione) di Gesù, il redattore specula sulla Croce di Luce: «Gesù è resuscitato (asceso); è resuscitato (asceso) in tre giorni. La Croce di Luce resuscitata (ascesa) in tre potenze: il sole, la luna, l'Uomo perfetto. Queste tre potenze costituiscono la Chiesa del macrocosmo. Gesù, la Vergine e il *Nous* che è in mezzo a loro, questa è la Chiesa del microcosmo. Il regno dei cieli, vedete, è in noi, vedete, è fuori di noi. Se crediamo in esso vivremo in eterno» (PsM, p. 160, 16-22).

Sulla base del tema neotestamentario della resurrezione, questo testo si lancia in una speculazione sulla Croce di Luce in correlazione con la resurrezione di Gesù, e questo consente di compiere una vera e propria presentazione del *Jesus Patibilis*. In quanto luce proveniente dal Regno superiore, il *Jesus Patibilis* è un Essere Celeste di essenza luminosa, consustanziale

[16] C.R.C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book*, cit., pp. 1-47.

[17] Cfr. in particolare PsM 227, 22, 4-9; PsM 227, 21, 26; PsM 228, 23, 14; PsM 233, 30, 28; PsM 234, 32, 19; PsM 240, 41, 1; PsM 241, 42, 7.

[18] PsM 257, 61, 3-6; PsM 268, 86, 23-30; PsM, pp. 159-160.

all'essenza del Regno e indispensabile per la formazione della Chiesa del macrocosmo. In quanto luce prigioniera legata alla materia, questo *Jesus Patibilis* è immanente al mondo, al quale dà la vita per realizzare la salvezza dell'uomo e del cosmo. Cosmogonia e soteriologia sono indissolubilmente legate. In questo contesto la dottrina neotestamentaria non serve a presentare la titolatura di Gesù ma soggiace invece alla presentazione del *Jesus Patibilis*, che non è una figura biblica ma ricorda il *Salvator salvandus* di alcune religioni orientali, in particolare il *Bodhisattva* buddhista.

## *3. Gesù salvatore*

### La soteriologia

Nella religione di Mani la soteriologia è davvero centrale perché tutto è in funzione della liberazione della luce. È nel corso del secondo tempo che si realizza la salvezza, che risulterà al termine di tre tappe nella separazione totale della Luce e della Tenebra. La prima tappa è la lotta dell'Uomo Primordiale. La seconda tappa include la creazione del cosmo fino alla formazione di Adamo. La cosmogonia prepara la soteriologia. Il terzo momento della salvezza ha inizio con il risveglio di Adamo, illuminato da Gesù Splendore, e terminerà con il grande fuoco escatologico. La terza tappa del secondo tempo è caratterizzata dalla successione dei messaggeri del Regno. Infatti, dal momento in cui Gesù Splendore, Salvatore trascendente e cosmico, ha incaricato *Tōchme-Sōtme*, i due diadochi Appello-Ascolto, la storia della salvezza diventa visibile grazie ai messaggeri e ai profeti: Seth, Enosh, Enoch, Abramo, Zarathustra, il Buddha, Gesù e Mani.

La salvezza è un evento cosmico, poiché si tratta di liberare tutta la luce. È anche un evento individuale, dal momento che bisogna liberare l'anima, in quanto scintilla divina tenuta prigioniera nella materia. I testi liturgici di Medīnet Mādi insistono sull'aspetto individuale. Ogni gnostico deve aderire ai misteri dualisti e da quel momento conformarsi ad una scelta permanente: in tal modo, egli è figlio di luce. A motivo della sua caduta nella materia, la parte inferiore dell'anima o *psyche* è ferita. Assoggettato in misura minore, il *nous* ossia la parte superiore dell'uomo si risveglia per effetto del messaggio gnostico e prende subito coscienza della sua tragica situazione. I testi liturgici di Medīnet Mādi sottolineano particolarmente l'amnesia dell'anima dovuta all'oblio della propria origine divina. Il messaggio dualista ha funzione di memoria.

L'inno PsM 248, 56-58 espone in maniera chiara le tre tappe del risve-

glio. Il messaggio gnostico comincia col proiettare il suo chiarore sull'anima, che coglie progressivamente la visione dualista del cosmo. Questa luce provoca la dispersione dell'amnesia; l'anima inizia ad uscire dall'indifferenza e dal torpore. Infine l'anima scopre la sua origine divina. È il momento in cui nasce l'angoscia, ma è anche l'inizio della *katharsis* che ogni gnostico deve operare su se stesso. Riunendo tutta la sostanza spirituale presente in sé, egli si libera dalle costrizioni del suo corpo e, come l'*arhat* buddhista che raggiunge il *nirvāṇa* già in questa vita, l'eletto manicheo liberato dalla materia è ora privo di intralci: è divenuto un eletto perfetto.

## Gesù è Salvatore

Gesù interviene dapprima risvegliando l'anima, poi realizzando progressivamente la salvezza. La raccolta cristologica dell'*Innario* ci ha conservato quarantuno invocazioni ai Salvatori, trentanove delle quali sono direttamente rivolte a Gesù. Gesù viene invocato come *Soter* ventisei volte[19]. L'anima chiama Gesù in suo aiuto nel combattimento contro l'angoscia e contro la materia. I nostri inni designano Gesù Salvatore anche con un altro termine: *Perefsōte*, il Salvatore, o *Parefsōte*, mio Salvatore. Il senso di questa costruzione sostantiva copta, tipicamente dualista, è chiaro: «Colui che tira fuori». Infatti, il Salvatore strappa l'anima alla prigione della materia. Nei nostri testi Gesù riceve una serie di appellativi relativi alle sue attività di Salvatore, su cui ci soffermeremo brevemente.

Gesù è Signore, *Djais*, nei nostri testi copti subachmimici dell'*Eucologio*. Notiamo che il termine greco *kurios* non viene mai utilizzato nel Nuovo Testamento sahidico, mentre il termine *soter* vi si trova regolarmente[20]. Questo fatto spiega probabilmente l'assenza del vocabolo *kurios* nella liturgia di Medīnet Mādi. Questo ci confermerebbe l'influsso dei testi neotestamentari copti sulla redazione della raccolta cristologica manichea. In quest'ultima, il titolo *Djais*, Signore, appare centosette volte, di cui solo nove come titolo di Mani. In tutti gli altri casi *Djais*, il Signore, è Gesù. Gesù Salvatore viene chiamato *Christos* trentaquattro volte, di cui solo tre con un riferimento diretto a un testo neotestamentario[21]. *Christos* non è mai un titolo dato a Mani. A questo proposito, un passo dell'*Eucologio* delinea chiaramente la

[19] Cfr. in particolare PsM 243, 50, 15; PsM 248, 56, 15; PsM 248, 57, 15; PsM 252, 62, 10; PsM 254, 64, 32; PsM 255, 66, 3, 9.

[20] Cfr. L.T. Lefort, *Concordance du Nouveau Testament Sahidique. I. Les mots d'origine grecque*, Durbecq, Louvain 1950.

[21] PsM 245, 53, 23; PsM 247, 55, 17; PsM 260, 75, 7.

prospettiva del redattore. Infatti, nell'inno PsM 266, 83, 2 Mani viene chiamato «figlio di Cristo».

Gesù Salvatore è Dio: *Noute*. All'inizio del XX secolo, la scoperta dei testi di Turfan aveva attirato l'attenzione sul problema di Gesù nel manicheismo[22]. La frequenza di *Yîshô* nei testi dell'Asia centrale aveva fatto comprendere che gli elementi cristologici non rappresentavano una concessione tardiva della Chiesa di Mani alle necessità della propaganda in terra cristiana. I documenti di Medīnet Mādi e la *Vita* del *Codex* di Colonia confermano queste conclusioni. Perciò, l'inno PsM 122, 9 contiene una vera e propria professione di fede nella divinità di Gesù: «Io ti riconosco come Dio, la terra ti riconosce come uomo». Questa professione di fede è in linea con Gv 6,69. In PsM 244, 51, 16 lo gnostico fedele proclama: «Hanno dimenticato Dio, che è venuto e si è egli stesso consegnato alla morte per loro». Gesù è anche chiamato il Dio santo. Questa espressione, presente in PsM 262, 76, 31 e ispirata a Lc 4,34 e a Gv 6,69, è forse un prestito diretto dalla liturgia cristiana. L'idea della filiazione divina di Gesù, peraltro regolarmente espressa in formulazioni prossime a quelle neotestamentarie, si ritrova non meno di sedici volte nei nostri inni[23]. Dunque, Gesù è «Figlio beneamato del Dio di verità», una formula liturgica frequente nelle dossologie finali dell'*Innario*[24]. Con una citazione esplicita di Gv 14,10, l'inno PsM 121, 25 sottolinea l'intimità tra Gesù e suo Padre. «Questo è ciò che intendo: che Tu sei in tuo Padre e tuo Padre è nascosto in Te, mio Signore». Questi testi ci mostrano che il redattore manicheo non ha esitato a ricorrere al Nuovo Testamento per parlare di Gesù come Dio e come Figlio di Dio.

Per quanto la liturgia gnostica insista sulla presentazione di Gesù come Dio, Signore e Figlio di Dio, essa si sofferma anche sul ruolo di Gesù Salvatore descritto come sposo dell'anima. A fondamento della dottrina della salvezza individuale troviamo l'antropologia manichea dell'anima formata dalla coppia *nous-psyche*. Il *nous* è l'elemento salvifico meno compromesso dalla materia e dunque più facile da risvegliare; la *psyche* è la parte veramente prigioniera della materia, l'elemento da salvare ma il cui risveglio non è semplice. La salvezza dell'anima si realizza in una sorta di escatologia individuale, che le fa ritrovare la sua purezza originaria, la separa dal corpo di peccato e le permette di ridiventare gradualmente quella scintilla divina libera che, al momento della morte, tornerà al Regno della Luce. Il quoti-

[22] E. WALDSCHMIDT, W. LENTZ, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, de Gruyter, Berlin 1926.

[23] Così PsM 250, 59, 29-30 = Mt 14,33; PsM 242, 49, 29-30 = Mt 3,17 e Rm 3,4; PsM 251, 60, 8 e 17 = Lc 8,28; PsM 265, 82, 30 = Gv 5,26.

[24] Tre esempi: PsM 248, 57, 31-32; PsM 260, 75, 7-8; PsM 252, 62, 31.

diano processo di questa progressiva liberazione avviene grazie alla presenza di Gesù, lo sposo dell'anima. Il titolo di sposo, utilizzato più di una volta nella preghiera liturgica ed in contesti differenti, ci consente di notare che il tema evangelico dello sposo è effettivamente entrato nel lessico manicheo.

Lo sviluppo del tema è reso possibile in particolare tramite il simbolismo della camera nuziale, nella quale Gesù riceve l'anima salvata come uno sposo riceve la sposa: «Gesù Cristo, accoglimi nelle tue camere nuziali, Tu mio Salvatore» (PsM 263, 79, 19-20). In questo inno, purtroppo mal conservato, diversi dettagli rimandano a dei passi neotestamentari. Perciò, in 79, 29-30, dove si parla dello sposo che purifica l'anima con acque piene di grazia, abbiamo una reminescenza di Ef 5,26. I versetti 80, 12-13, piuttosto lacunosi, alludono all'olio della purezza portato dallo sposo, cosa che ci fa pensare alla parabola delle vergini di Mt 25,1-13. L'anima proclama la propria liberazione considerandosi fin da ora, nel contesto di una visione escatologica anticipata, come «una santa sposa nelle camere nuziali della Luce» (PsM 264, 81, 13-14). Come in Mt 9,15, che parla della gioia dei discepoli in presenza dello sposo, l'inno PsM 177, 29-30 implora: «Mettimi nelle tue camere nuziali, in modo che io canti con coloro che ti cantano, o Cristo...». Non è dunque sorprendente rinvenire allusioni all'abito nuziale e al banchetto di nozze. È il caso di PsM 261, 76, 10-12, dove abbiamo il tema di Mt 22,10-11 circa il banchetto nuziale.

Un'importante iconografia della simbologia manichea, ossia quella della salvezza conseguita con l'aiuto di Gesù, proviene dall'allegoria neotestamentaria del buon pastore. Così, il tema della custodia e dell'agnello è sotteso a tutto lo sviluppo dell'inno PsM 251, 60-61. Vediamo l'anima rifugiarsi sotto il vincastro del custode: «Sono il tuo agnello, Tu sei il mio buon pastore. Sei venuto in mio soccorso e mi hai salvato dai lupi distruttori» (60, 26-27 = Gv 10,11-14). Altrove si trovano prestiti dalla parabola della pecorella smarrita. Così, al momento del risveglio nella prigione della materia l'anima angosciata si volge a Gesù Cristo e si presenta in questi termini: «Anch'io appartengo al numero delle tue cento pecore, che tuo Padre ha messo tra le tue mani affinché Tu le faccia pascolare» (PsM 273, 93, 4-6). Questo testo ci mostra bene il lavoro del redattore gnostico, che utilizza simultaneamente la pecorella smarrita di Mt 18,12 e il buon pastore di Gv 10,27-29. La simbologia evangelica del custode si ritrova in numerosi luoghi della nostra raccolta cristologica, ossia dove si parla della voce del pastore, dei pascoli, delle pecore senza pastore e dei lupi distruttori[25]. In una ulteriore ricerca sa-

[25] PsM 252, 62, 27; PsM 276, 96, 15-16; PsM 246, 54, 16; PsM 253, 63, 11-12; PsM 251, 60, 27; PsM 252, 61, 25.

rebbe interessante vedere se il redattore manicheo ha lavorato direttamente sui testi neotestamentari o se ha semplicemente utilizzato testi liturgici già costituiti per mezzo di prestiti dal Nuovo Testamento.

### *4. Gesù è Giudice*

Il titolo di giudice attribuito a Gesù e il tema del giudizio si incontrano frequentemente in due collezioni di inni dell'*Eucologio*, la raccolta cristologica e la raccolta del Bēma.

#### La raccolta cristologica

La religione dualista di Mani predica una salvezza cosmica che consiste nella liberazione di tutte le particelle luminose incatenate alla materia tenebrosa al momento dell'immane scontro tra la Luce e la Tenebra. Al compimento di questa salvezza avviata con la missione dell'Uomo Primordiale, si ha il grande fuoco escatologico.

La salvezza del microcosmo si realizza entro la salvezza del macrocosmo: la liberazione di ciascuna anima e il suo ritorno nel Regno a seguito della dissoluzione del corpo. La preghiera liturgica si preoccupa principalmente di questa salvezza dell'anima, e in questo contesto si rivolge a Gesù, incaricato di giudicare ogni uomo al momento della morte. Per indicare questa funzione Gesù riceve il titolo di *Krites*, impiegato diciassette volte nella nostra raccolta. Come in 2 Tim 6-8 e in Rm 2,5-6, il redattore manicheo insiste sull'imparzialità di questo giudice. «Vi è un giudice oltre la dissoluzione del corpo e nessuno è capace di nascondersi davanti a lui quando indaga le azioni di ognuno per retribuire secondo i meriti» (PsM 242, 49, 14-16).

Questo testo fa pensare a una liturgia funebre. Infatti, in questo primo inno della raccolta cristologica, il redattore prosegue la propria riflessione enumerando la fede del fedele, le sue sofferenze, le persecuzioni subite, e conclude presentando al giudice le elemosine, le preghiere e lo zelo di una intera vita (49, 17-22). Poi, all'eletto fedele la liturgia rivela l'identità del giudice: «Un ladro è stato salvato sulla croce perché ti ha riconosciuto (confessato). Hai dimenticato tutti i peccati che aveva commesso; ti sei ricordato del bene» (PsM 242, 49, 23-25). Qui il testo di Lc 23,40-43 viene sfruttato per insistere sull'importanza della gnosi nel giudizio. Altrove, la liturgia parla della verità (PsM 247, 56, 6). Perciò, giustizia e gnosi vanno di pari passo. La liturgia segue la legge fondamentale della vita manichea,

che si riassume in una parola: *dikaiosyne*[26]. Questo giudice è anche un Dio forte, che l'anima invoca nell'ora dell'angoscia e nell'ora del giudizio[27]. I nostri testi liturgici rincuorano i discepoli di Mani, perseguitati incessantemente e nel contempo costretti a una vita austera di digiuno, di preghiera, di elemosina, di astinenza e di continenza. Ecco perché essi proclamano con entusiasmo che Gesù è la resurrezione di colui che muore nella Chiesa[28].

## Gli inni di Bēma

L'analisi dei ventritré inni del Bēma attualmente pubblicati consente di cogliere i tre significati di questa grande festa celebrata dalla Chiesa di Mani ogni anno alla fine di febbraio o all'inizio di marzo, al termine di un rigoroso digiuno di ventisei giorni[29]. La festa del Bēma, in origine celebrazione annuale del grande perdono istituita da Mani stesso, diviene rapidamente il memoriale della Passione del Profeta e successivamente la solennità annuale della Gnosi. Secondo le indicazioni del Profeta, i discepoli devono riunirsi carichi dei digiuni, delle elemosine e delle preghiere dell'anno. Il Bēma si eleverà come segno visibile del trionfo del Bene sul Male fino alla fine del tempo della mescolanza, ossia fino al momento in cui Gesù stesso verrà a sedersi per giudicare le nazioni[30].

Gli inni del Bēma mostrano la presenza simultanea di Gesù e di Mani in mezzo all'assemblea raccolta in preghiera. Tuttavia, in qualità di giudice, è Gesù a occupare il primo posto. Senza pentimento non c'è alcun perdono delle colpe. Ora, il pentimento è esso stesso un dono di Gesù, che si manifesta in segreto e dice: «Pentitevi affinché io possa perdonare i vostri peccati»[31]. Il ruolo di Gesù è quello del *Krites*. Se Mani è misteriosamente presente grazie al simbolismo della grande icona eretta alla sommità del palco a cinque gradini, Gesù invece è vicino ad ogni fedele secondo quanto ha proclamato nella sua predicazione «Io sono vicino a voi come i vestiti

[26] J. RIES, *Commandements de la justice et vie missionaire dans l'Église de Mani*, in M. KRAUSE (a cura di), *Gnosis and Gnosticism*, Brill, Leiden 1977, pp. 93-106.

[27] PsM 255, 65, 29, 30-31 = Ap 18,8.

[28] PsM 250, 59, 17-18 = Gv 11,25; PsM 255, 67, 14-15 = Ap 1,17-18.

[29] C.R.C. ALLBERRY, *A Manichaean Psalm-Book*, cit., pp. 1-47. Sulla festa del Bēma si veda ID., *Das manichäische Bema-Fest*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», 37, Berlin 1938, pp. 2-10; H.C. PUECH, *Les fêtes et les solennités, le Bêma*, in *Histoire des religions*, vol. II, Gallimard, Paris 1972, pp. 625-628; J. RIES, *La fête de Bêma dans l'Église de Mani*, «Revue des études augustiniennes», 22, Paris 1976, pp. 218-233.

[30] PsM 229, 25, 22-26; PsM 227, 20, 31 e 21, 1.

[31] PsM 239, 39, 19-22; PsM 236, 34, 21-24.

al vostro corpo» (PsM 239, 39, 24). Peraltro, per mostrare che il Bēma è proprio il trono di Gesù Giudice, il redattore cita Paolo: «Paolo il glorioso rende testimonanza affermando a questo proposito: Al Bēma del Cristo non vi è preferenza per nessuno»[32]. Nella persona di Gesù, *Bēma* e *Krites* sono legati, poiché si tratta di separare le due razze. Quindi, la remissione dei peccati nel giorno del Bēma è un'anticipazione e un annuncio del giudizio della fine del secondo tempo. La liturgia del Bēma presenta Mani nel ruolo di un Salvatore, *Perefsōte*, che come un medico si china sull'umanità ferita. La sua diagnosi è certa perché conosce le ferite di ognuno. D'altronde, è in grado di porre rimedio a tutte le malattie. Le sue *Scritture* rappresentano la sua borsa dei medicinali. Il suo messaggio prosegue il messaggio di Gesù. Ultimo rivelatore della Gnosi, Mani è il sigillo dei messaggeri di salvezza.

## 5. *Conclusioni*

Al termine di questa ricerca, limitata ad alcuni titoli neotestamentari di Gesù nella liturgia manichea di Medīnet Mādi, è possibile giungere a diverse conclusioni.

Nella sua presentazione delle tre figure di Gesù, la religione di Mani utilizza come elemento essenziale il tema della luce. Per descrivere la figura del *Gesù Messaggero del Regno* venuto tra gli ebrei, gli inni cristologici di Medīnet Mādi mutuano senza esitazioni i tratti neotestamentari giovannei di Gesù luce del mondo, luce dei credenti, luce che fa vivere. Invece il *Jesus Patibilis*, l'anima luminosa del mondo, si situa in un contesto cosmico, con in aggiunta l'utilizzo del tema evangelico della resurrezione. Quanto alla figura del *Jesus Splenditenens*, risvegliatore di Adamo e creatore della Gnosi, le influenze vanno ricercate altrove. I *Kephalaia* di Medīnet Mādi – documenti della catechesi manichea – ci indirizzano verso le teologie solari, in particolare quella egizia e quella mitraica.

Il manicheismo è essenzialmente una religione di salvezza. In tale soteriologia gnostica fondata su un dualismo radicale, Gesù assume delle funzioni fondamentali. Se i *Kephalaia* parlano maggiormente di Gesù Splendore, che è all'origine della salvezza, e di *Jesus Patibilis*, l'anima del mondo da salvare o *Salvator salvandus*, la preghiera liturgica è invece rivolta, in modo molto familiare, a Gesù Salvatore, e questo per ottenere dapprima il risveglio dell'anima prigioniera, ed in secondo luogo il soccorso divino sulla

[32] PsM 222, 7, 15-25 = Rm 14,10.

via della salvezza. Quindi, la raccolta cristologica conosce soprattutto Gesù come *Soter* e lo nomina facendo uso degli appellativi neotestamentari di Signore, Cristo, Dio, Sposo, Pastore. Appare evidente che il ruolo di Gesù nella salvezza del fedele è visto come essenziale. Mani è il Figlio di Gesù e il suo Messaggero. Tuttavia, alla cristologia di questi inni resta sotteso il dualismo gnostico.

La liturgia di Medīnet Mādi attribuisce senza esitare un ruolo specifico a ciascuno dei due Salvatori: Gesù e Mani. Negli inni cristologici, Gesù è il Giudice imparziale, il *Krites*, che rende a ciascuno secondo i suoi atti. La liturgia del Bēma mantiene per Gesù questo ruolo di *Krites*, in particolare nell'ambito del perdono dei peccati. Le due raccolte liturgiche danno all'azione del Giudice una colorazione nettamente paolina. D'altra parte, la celebrazione del Bēma non manca di insistere sulle funzioni escatologiche di Mani in qualità di Salvatore delle anime. Tuttavia, l'intervento di questo Salvatore non è quello di un Giudice, ma quello del Medico per eccellenza dell'umanità ferita. È questa una prospettiva che ritroviamo in numerosi testi: Mani si presenta come l'Inviato di Gesù.

# Capitolo terzo
# L'AVVENIMENTO CRISTIANO E LA GNOSI IERI E OGGI*

L'avvenimento cristiano è innanzitutto una *persona*, *Gesù Cristo*, ed è una *storia* che prende posto nella geografia e nelle vicende degli uomini, tra gli eventi di un'epoca che possiamo conoscere grazie a testimonianze di vario genere. Questo avvenimento, la cui eco si è fatta sentire attraverso le persone degli Apostoli e dei discepoli di Gesù di Nazaret, ha impressionato i contemporanei. Così, migliaia di discepoli hanno concorso a formare la Chiesa di Gesù Cristo nei secoli I e II della nostra era. Si tratta di uno dei più grandi eventi della storia umana.

Durante il II secolo, nella confusione di idee regnante nel mondo mediterraneo, dove si incontravano la filosofia greca, l'orfismo, il platonismo, l'osirismo e le religioni misteriche, si formò una corrente di pensiero che aspirava a portare all'uomo la salvezza attraverso la gnosi, cioè un'illuminazione dell'anima capace di strapparla alle tenebre e all'oscurità. Tale via di redenzione non si fonda più su un salvatore crocifisso e risuscitato. Lo gnosticismo si opporrà quindi ai misteri cristiani dell'incarnazione e della redenzione, negando la realtà di Cristo Salvatore. Al titolo di questo contributo aggiungo «ieri e oggi» perché ci troviamo anche oggi in presenza di un insieme di correnti che riprendono in parte lo schema degli gnostici dei primi secoli e si propongono di portare all'uomo del XX e del XXI secolo la liberazione dalle angosce e la salvezza.

* *L'événement chrétien et la gnose hier et aujourd'hui*, conferenza tenuta da J. Ries al Seminario della Fraternità S. Carlo Borromeo di Roma nel dicembre 1976, inedito.

## 1. *L'avvenimento cristiano ieri*

### Gesù di Nazareth e la sua Chiesa

Non è necessario insistere particolarmente sulla nostra conoscenza storica di Gesù, ricavata dalle testimonianze vissute degli Apostoli e dei discepoli che hanno seguito Gesù per tre anni. Tale testimonianza è trasmessa dai vangeli. È noto che la critica storica attuale tende ad avvicinare sempre di più alla Pentecoste la data di redazione dei vangeli. Abbiamo la testimonianza di tutta la comunità primitiva, la testimonianza della sua fede e dei suoi martiri: così vengono trasmessi l'insegnamento e i segni dati come prove della divinità del Maestro, tra cui le più grandi sono la resurrezione di Gesù e il miracolo della Pentecoste, quello che fonda la Chiesa.

Dopo questa prima serie di eventi abbiamo la seconda serie, quella riportata negli Atti degli Apostoli, il libro che narra i primi trent'anni della Chiesa. La lettura degli Atti va integrata con la lettura delle Lettere di Paolo. Si precisa così l'organizzazione delle comunità locali, rette da una gerarchia presente fin dall'inizio: Cristo è *Kurios*, il Signore; il capo è l'*episkopos*, aiutato dai *presbuteroi*, gli anziani, e dai *diakonoi*. Tali gerarchie collegiali attestano la coscienza storica dell'importanza dell'avvenimento cristiano vissuto nella comunità.

Bisogna insistere anche sulla permanenza della memoria cristiana di Gesù. Questa memoria è conservata nei testi dei vangeli, ma numerose parole di Gesù sono state conservate dai discepoli. Ad un certo punto, la Chiesa perse il controllo sulle «parole» trasmesse. A partire dal II secolo, vi è tutta una letteratura che dice di conservare le parole segrete di Gesù: nasceranno così i *vangeli gnostici*, che si oppongono ai quattro vangeli. Ma i vangeli che la Chiesa riterrà conformi all'avvenimento cristiano sono i seguenti: Matteo, Marco, Luca, Giovanni.

### La fede dei cristiani

La fede della Chiesa si colloca all'interno dell'avvenimento cristiano. La troviamo chiaramente espressa nei documenti antichi: le lettere degli Apostoli, i documenti dei Padri Apostolici (che si ricollegano direttamente agli Apostoli), poi i documenti dei Padri della Chiesa, tra cui Giustino, Clemente Alessandrino, Ireneo di Lione, Origene, preziosi testimoni della fede nel II secolo. Tutta la dottrina cristiana è formulata e difesa da errori e deviazioni che con il passare del tempo si manifestano. Gesù è il Messia annunciato dai Profeti, nato dalla Vergine Maria, Figlio di Dio, Nuovo Ada-

mo, Salvatore e Redentore degli uomini. Accanto alle Lettere di san Paolo, che costituiscono la prima teologia e la prima cristologia, gli scritti dei Padri Apostolici ci mostrano l'unità della fede, l'unità della preghiera, l'unità della liturgia, l'unità della disciplina delle prime Chiese cristiane locali o regionali. Tutte queste Chiese sono parte di una sola grande Chiesa, quella di Gesù Cristo e degli Apostoli.

Durante il II secolo, alcuni pagani si eressero a difensori del pensiero religioso ellenistico, vedendo il pericolo che rappresentava per loro la religione cristiana con i suoi dogmi, la sua mistica e il suo Fondatore venuto a comunicare una rivelazione divina. Letterati come Celso e Porfirio fecero uso della filosofia greca per opporsi a Cristo. Si levarono allora gli apologisti cristiani. Ma a partire dal II secolo un altro movimento muove guerra alla grande Chiesa: è lo gnosticismo.

## 2. *La risposta dei Padri della Chiesa*

### Prima risposta: Ireneo di Lione

Ireneo ci ha lasciato un documento di grande valore, l'*Adversus haereses* o *Smascheramento e confutazione della falsa gnosi*, scritto attorno al 180 a Lione per smascherare e confutare gli gnostici. La risposta di Ireneo agli gnostici consiste in una sintesi dell'avvenimento cristiano. Premessa: la *Verità*, gli gnostici speculano attorno alla Verità. Dio solo è verità e ha comunicato la sua Verità attraverso le Sacre Scritture. Quindi, una *prima parte* della teologia di Ireneo dimostra a partire dalle Scritture e contro gli gnostici l'esistenza di un solo Dio, creatore di tutto. La *seconda parte* della teologia di Ireneo è la cristologia: un solo Cristo, Figlio di Dio, divenuto Figlio dell'Uomo per ricapitolare in sé ogni cosa, la sua creazione. La teologia della ricapitolazione proviene da san Paolo.

Ciò che vorrei sottolineare qui è l'aspetto antropologico presente nell'opera di Ireneo: contro gli gnostici egli dimostra che l'uomo è creato a immagine di Dio ed è dunque destinato alla perfezione. Questa perfezione non si trova all'inizio, ma alla fine della creazione. Il Padre decide, il Figlio esegue e modella, lo Spirito nutre e accresce. C'è dunque un movimento di progressivo sviluppo. L'uomo è modellato a immagine del Verbo, immagine che si perfeziona per tutta la durata della creazione. È la replica dell'avvenimento cristiano al tema gnostico della *condizione di originaria perfezione* prima della colpa di *Sophia*, una condizione che dicono aver ritrovato i perfetti, sedicenti esseri divini caduti nella materia.

Ora ci è chiaro perché opponendosi alla gnosi Ireneo abbia sviluppato il tema della ricapitolazione di Adamo. A tal fine dimostra l'unità di Dio, di Cristo, della Scrittura e della tradizione, della salvezza effettuata da Cristo e dell'uomo creato e ricreato. Cristo riprende e riassume in sé tutto l'uomo e tutta la storia a partire da Adamo. È l'*anakephalaiosis* (ricapitolazione) di san Paolo che fa il suo ingresso nella teologia patristica. Un'immagine importante è il carattere virginale della nascita di ogni Adamo, il primo e il Cristo: il primo modellato dalla mano di Dio, il secondo nato dalla Vergine Maria. È il simbolo di un'unica economia divina, da Adamo a Cristo.

I valentiniani oppongono l'uomo materiale all'uomo spirituale, Ireneo difende l'unità spirituale dell'umanità elencando le quattro tappe della pedagogia divina: la legge naturale, l'epoca dell'Antico Testamento, la venuta di Gesù, il ritorno escatologico del Signore. Vi sono quattro tappe ma una sola storia, al centro della quale si trova la vita umana del Verbo di Dio, la grande novità del cristianesimo, l'evento centrale della storia. Ai miti gnostici Ireneo oppone i documenti fondatori della fede cristiana. È la condanna senza appello della gnosi. Gli gnostici predicano un dualismo universale e una tripartizione degli uomini: gli *pneumatici*, gli *psichici* e gli *ilici*. In risposta alle loro dottrine, Ireneo elabora una cristologia fondata su san Paolo, gettando le basi di un'antropologia cristiana e di una teologia della storia nella quale la storia della salvezza occupa il posto centrale.

## Tertulliano

Tra il 207 e il 212, Tertulliano scrive il suo *Adversus Valentinianos*, un libro pieno di umorismo e di ironia, una storia un po' romanzata del sistema gnostico, ispirato alla descrizione che ne aveva fatto sant'Ireneo. Anche Tertulliano oppone agli gnostici le realtà fondamentali della fede cristiana: l'Incarnazione del Verbo di Dio, la sua Passione e la sua Resurrezione. Ai miti gnostici oppone i fatti cristiani, mostrando che il rispetto di questi fatti è fondamentale; vi sono le tradizioni storiche venute dagli Apostoli: è la *regula fidei*.

## Ippolito di Roma

Sacerdote romano, probabilmente originario dell'Oriente, Ippolito è un personaggio del livello di Clemente Alessandrino. Discepolo di Ireneo, conosce molto bene la filosofia greca, le religioni misteriche e il pensiero del Vicino Oriente. Ha segnato il III secolo. È morto martire, forse nel 235, cioè nel momento in cui Mani iniziava la sua predicazione.

Ha scritto una *Confutazione di tutte le eresie*, oggi in parte perduta. In realtà, è alla gnosi e ai sistemi gnostici che si dedica, dimostrando che sono un plagio del pensiero religioso del mondo ellenistico. Rimane prezioso il suo lavoro di confronto, operato su una trentina di scuole gnostiche.

#### La lotta contro i manichei

La lotta contro i manichei è stata più aspra di quella condotta contro gli gnostici, ed è durata diversi secoli, poiché il manicheismo ha conosciuto una grande espansione sin dal tempo del suo Fondatore. L'avversario più temibile della setta è stato sant'Agostino. Qui, di nuovo, gli elementi principali della controversia erano basati sull'avvenimento cristiano, sulla persona di Cristo e sulla storia della salvezza.

### *3. La gnosi oggi*

#### Struttura gnostica del *New Age*

Sul finire del nostro secolo emerge un nuovo movimento gnostico, sorto verso gli anni '70 negli Stati Uniti: si parla di figli dell'Acquario, di visione nuova, di nuovo sguardo; si parla di salute olistica, di coscienza ecologica, di educazione transpersonale e presto viene pronunciata la parola magica: *New Age*. Si tratta di una gnosi analoga al movimento gnostico del II e III secolo.

*a) Un sincretismo religioso a base esoterica*
Il movimento veicola una massa incredibile di idee decontestualizzate rispetto agli ambienti di provenienza: concezioni tratte dal buddhismo zen o dal buddhismo indiano; dottrine prese dal tao; il tema del kharma indiano con la conseguente dottrina della reincarnazione; idee che si presume importate da misteriosi e anonimi maestri tibetani; una copiosa messe di simboli assunti dall'esoterismo e dall'occultismo. Tutto questo forma un amalgama e costituisce talora materiale per cerimonie rituali sincretistiche celebrate in occasione delle grandi feste della Chiesa: Natale, Pasqua, Pentecoste.

*b) La risposta a un'angoscia*
Il materialismo, le guerre, le rivoluzioni del XX secolo, la disoccupazione, i numerosi traumi sociali hanno scosso il nostro mondo. Sin dalla prima guerra mondiale ha avuto inizio un'epoca cupa e piena di angoscia, esattamente come all'inizio dell'era cristiana. In questa fine secolo, il *New Age* si

presenta ottimista: intende raccogliere la sfida e dare una risposta a ogni sconfitta. Si tratta di creare una nuova società, un nuovo clima, una nuova coscienza, capace di dar vita a un mondo nuovo: è l'era dell'Acquario. Come la gnosi, il *New Age* si presenta come risposta ottimista all'angoscia del mondo attuale.

*c) Lotta contro il materialismo*

La gnosi antica manifestava un profondo disprezzo per la materia: lo si vede dal fatto che divideva gli uomini in pneumatici (spirituali) e ilici (materiali), e tra i due gli psichici, capaci di unirsi eventualmente agli spirituali. Il *New Age* reagisce al materialismo, alla civiltà tecnica e alla società dei consumi. Accoglie quindi le grandi inquietudini di molti contemporanei, preoccupati per gli attuali squilibri economici e sociali, e le incombenti catastrofi ecologiche.

*d) Libera esperienza spirituale*

È l'esperienza spirituale diretta del divino, che ha luogo al di fuori della Chiesa e di ogni controllo. Si tratta di un'esperienza che si presenta come una forma di conoscenza e non ha invece una connotazione propriamente religiosa. Non implica una relazione con un essere divino, come nel caso della preghiera, ma un'esperienza detta *transpersonale*, che di fatto si spiega con il funzionamento del cervello. In altre parole, si tratta di tecniche invece che di una mistica. Tutto ciò avviene in un contesto privo di dottrina, di fede, di rivelazione e di certezze. È il relativismo assoluto e ovviamente il sincretismo religioso universale. Esperienza spirituale, sì, ma totalmente libera, fuori da ogni Chiesa e da ogni vincolo dottrinale. Insomma, si tratta di un'esperienza molto approssimativa del sacro.

*e) Una riconciliazione sincretistica di tutte le religioni*

Il *New Age* propone una credenza comune e universale basata su verità eterne e su una tradizione arcaica. Si spigolano certi elementi dalle differenti religioni, in modo da assemblare non un corpus di dottrine, ma un messaggio che viene diffuso per mezzo di slogan a effetto. Vi ricorrono i temi del divino e della coscienza cosmica universale, di cui l'uomo sarebbe soltanto un frammento. Questo principio divino dovrebbe dare all'uomo un nuovo slancio spirituale. Il *New Age* intende sostituirsi a tutte le religioni, poiché esse hanno diviso l'umanità e hanno generato conflitti. Il sincretismo del *New Age* si richiama agli esoterismi asiatico e occidentale, quest'ultimo in voga nel XIX secolo con la teosofia e l'antroposofia e diffuso ancora oggi dalle sette.

### Il *New Age* e l'avvenimento cristiano

Dinanzi al *New Age* la risposta di sant'Ireneo di Lione resta interamente e assolutamente valida. Come Ireneo di Lione era sorpreso dal numero delle scuole gnostiche che non cessavano di moltiplicarsi nel mondo romano e tentavano di sottrarre i cristiani alla Chiesa, così ci meravigliamo oggi dell'ampiezza del movimento *New Age*: alla fine del 1989, si contavano su questo tema 326 pubblicazioni, tutte volte a far scomparire il prima possibile le diverse religioni per sostituirle con la corrente mondiale della gnosi del *New Age*.

La risposta cristiana è chiara: presentare la persona di Cristo, l'avvenimento dell'Incarnazione e della Redenzione, la storia della salvezza e l'antropologia cristiana, cioè l'uomo immagine di Dio. La Chiesa deve innanzitutto prendere coscienza della psicologia dell'uomo del *New Age*, uno gnostico nel contempo pagano e religioso. Deve anche sapere che tutto questo movimento è tenuto in piedi dalle sette, che alimentano largamente la letteratura del *New Age*. Per la Chiesa, questa corrente di religiosità diffusa e ambigua, di riscoperta del sacro, di mobilitazione degli indifferenti, è un nuovo aeropago e un immenso spazio che si apre all'evangelizzazione.

#### Bibliografia

M. Ferguson, *Les enfants du Verseau. Pour un nouveau paradigme*, Calmann-Lévy, Paris 1980.

J. Ries, *La Chiesa cristiana e gli gnostici*, in Id., *I cristiani e le religioni. Dagli Atti degli Apostoli al Vaticano II*, Opera Omnia, vol. I/1, Jaca Book, Milano 2006, pp. 93-115.

A.N. Terrin, *New Age. La religiosità del postmoderno*, Il Mulino, Bologna 1993.

Id., *Il sacro off limits. L'esperienza religiosa e il suo travaglio*, EDB, Bologna 1994.

J. Vernette, *La Nouvel Age: a l'aube de l'ere du Verseau*, Tequi, Paris 1990 [tr. it. *Il new age: all'alba dell'era dell'acquario*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 1992].

# Sintesi riassuntiva
# GNOSTICISMO, RELIGIONE GNOSTICA, *HOMO GNOSTICUS**

## *1. Il movimento gnostico*

Il XX secolo vede la riscoperta di una parte importante dei patrimoni gnostici e manichei. Il manicheismo – l'esempio perfetto di religione gnostica – è oggi conosciuto meglio grazie ai documenti ritrovati, all'inizio del XX secolo, nella regione di Turfan, a nord-ovest del Turkestan cinese, e grazie anche ai papiri manichei copti scoperti nel 1930 a Medīnet Mādi, a sud-est del Fayyum. Alla documentazione sullo gnosticismo fornita dai Padri della Chiesa e completata dalla scoperta di diversi trattati alla fine del XIX e all'inizio del XX secolo si è aggiunta la biblioteca gnostica ritrovata nel 1945 a Nag Hammadi, in Egitto. Si tratta di tredici *codices* copti provenienti da diverse scuole, ossia una cinquantina di trattati che ci consentono un contatto diretto con il pensiero dei maestri gnostici. Questa vasta documentazione getta una luce nuova sui primi secoli della nostra era, sull'ambiente ellenistico e su quello neotestamentario, su alcuni testi patristici orientali ed occidentali, e persino sui gruppi dualisti del Medioevo.

Lo gnosticismo rappresenta un movimento filosofico e religioso suddiviso in un insieme di sette, che vediamo in azione a partire dal II secolo d.C. Si diffonde nel mondo mediterraneo, nel Vicino Oriente e oltre, per diversi se-

* *Gnosticisme, religion gnostique et* homo gnosticus, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, sotto la direzione di R. AUBERT, tomo 21, fasc. 121, Letouzey et Ané, Paris 1985, pp. 264-282.

coli. Il nucleo centrale delle speculazioni gnostiche consiste in una dottrina dualista che afferma la presenza nell'uomo di una scintilla divina venuta dal mondo superiore, caduta nella materia e divenuta prigioniera del mondo inferiore. Deve essere riaccesa e strappata alla materia per farla ritornare nel suo regno. Su queste basi si sviluppa una dottrina di salvezza concretizzata nelle diverse sette gnostiche, ciascuna con un proprio credo ed un proprio metodo salvifico. Tali diverse soteriologie ed escatologie hanno in comune una gnosi o iniziazione ai misteri dualisti che implica l'identità del conoscente, della sostanza celeste e dei mezzi di salvezza. Si tratta di una triplice connaturalità divina, che diventa il fondamento di una mistica trasformante accolta da un'*élite*: gli gnostici.

Secondo R. McL. Wilson, quattro elementi sembrano caratterizzare i diversi sistemi gnostici descritti dai Padri della Chiesa. C'è innanzitutto la distinzione tra il Dio ignoto e trascendente da una parte e il demiurgo creatore di questo mondo dall'altra, quest'ultimo spesso identificato con il Dio dell'Antico Testamento. Il secondo elemento è la credenza secondo cui la natura dell'uomo sarebbe considerata vicina al divino ma imprigionata nella materia e sottoposta alla dominazione del demiurgo e delle sue potenze. In terzo luogo, il mito di una caduta precedente al mondo tenta di rendere conto della condizione attuale dell'uomo. Infine, la salvezza viene dalla gnosi, che risveglia l'uomo alla consapevolezza della sua vera natura ed origine e gli permette di liberarsi e fare ritorno alla sua dimora celeste.

Tra le diverse sette gnostiche, quella di Mani è emersa in modo particolare e si è perpetuata per numerosi secoli. La pretesa di costituire una religione universale e la rivelazione definitiva annunciata da Gesù, l'organizzazione comunitaria stabilita da un geniale fondatore, che l'ha dotata di libri sacri e di una struttura missionaria, sono il segreto dell'espansione del manicheismo in Europa e in Asia, dall'Atlantico al Pacifico. La sua influenza si ritrova nelle eresie dualiste del Medioevo, al punto che *manichaeus* diviene sinonimo di *haereticus*. Nelle controversie con i Riformatori, i cattolici non perdono l'occasione di accusare gli avversari di essere dei manichei: vedono in Lutero un *Manichaeus redivivus*. Questo spiega l'ampiezza degli studi sul manicheismo nei quattro secoli che hanno preceduto la scoperta dei testi di Turfan e di Medīnet Mādi. Le ricerche sullo gnosticismo invece – dopo qualche tentativo di spiegazione della gnosi avanzato da dom Massuet (1710), Mosheim (1739) e Tittmann (1773) – sono decollate solo nel XIX secolo. Rientrano nel contesto delle scoperte del patrimonio religioso e culturale dell'umanità: le religioni dell'India, della Mesopotamia, d'Egitto, del Vicino Oriente antico; gli studi mitografici e filosofici; le ricerche storiche sulle origini cristiane.

Lo studio dell'ampio dossier gnostico, modificato, ampliato e rinnovato dalle recenti scoperte, impegna numerosi specialisti. Senza dubbio, nei prossimi decenni, tale sforzo consentirà una conoscenza più precisa dello gnosticismo. Di conseguenza, sarà utile presentare una rassegna dei principali orientamenti della ricerca nel corso del XIX e XX secolo.

## 2. *Lo gnosticismo considerato come tentativo di ellenizzazione del cristianesimo*

### Una corrente di filosofia cristiana

Dopo il saggio di J. Matter sullo gnosticismo inteso come un sincretismo di filosofie e di tradizioni religiose, il primo studio approfondito del movimento gnostico si ha con le ricerche sugli influssi subiti dal cristianesimo nascente e sulle dottrine marginali nate dal contatto con le filosofie antiche. Si tratta del lavoro di F.C. Baur (1792-1860), fondatore della scuola dogmatica di Tubinga. Secondo il suo punto di vista, lo gnosticismo è nato ad Alessandria, favorito dai contatti del cristianesimo con il giudaismo e il paganesimo. L'esegesi allegorica giudaica della Scrittura e quella greca del mito hanno incontrato il pensiero cristiano. Da questo incontro provengono tre elementi essenziali della gnosi: il dualismo materia-spirito; la figura del demiurgo, sorta dalla filosofia e dalla religione popolare greca; una cristologia docetista. Secondo Baur, lo gnosticismo sarebbe un sistema di pensiero nel quale il cristianesimo viene modificato e ricostruito con l'aiuto della filosofia greca e della filosofia religiosa alessandrina. La filosofia platonica reinterpretata da Filone è penetrata nel pensiero cristiano, che, nel contatto con essa, da principio di salvezza è divenuto principio di speculazioni cosmiche. Le diverse sette gnostiche hano tentato, ciascuna a suo modo, di unire o di opporre cristianesimo e giudeo-paganesimo alessandrino.

Nel movimento gnostico Baur vede una corrente di filosofia religiosa venuta dal buddhismo ma essenzialmente ispirata dal platonismo, poi trasformata dal contatto con il pensiero giudaico reinterpretato da Filone. Dopo l'incontro con il cristianesimo, che tenta di assorbire, questa filosofia religiosa assume infine una forma molto originale. La gnosi non è in origine cristiana, ma, secondo Baur, costituisce il punto di partenza di una filosofia religiosa cristiana destinata a durare nei secoli fino a Hegel.

Nell'ottica dello gnosticismo inteso come una corrente di filosofia cristiana incontriamo un secondo autore. Nel corso delle sue ricerche sulle fonti del pensiero cristiano, R.A. Lipsius (1830-1892) si sofferma in parti-

colare sulle lotte condotte dalla Chiesa nel II secolo. Di queste sottolinea un fatto, considerato fondamentale: la riconciliazione tra i giudeo-cristiani e i cristiani venuti dal paganesimo. Preoccupati di presentare la dottrina di Cristo agli intellettuali, questi cristiani si volgono al pensiero pagano, sforzandosi di far apparire la loro religione come istituzione di salvezza e come chiave per conoscere i misteri del cielo e della terra. Il cristianesimo viene quindi concepito non soltanto come principio di salvezza ma anche come principio del mondo, non soltanto come rivelazione cominicata da Cristo per mettere l'uomo in relazione con Dio, ma anche come chiave dei misteri del mondo. Per l'uomo, diventa il mezzo per cogliere il senso profondo delle realtà spirituali. Uscendo dalla sfera ristretta delle sue origini per porsi di fronte alla filosofia pagana, il cristianesimo passa dall'età apostolica all'età gnostica. Al contatto con la filosofia greca, costituita da platonismo, aristotelismo e stoicismo ma trasformata dall'incontro con la religiosità orientale ed egizia, la visione cristiana del mondo avvia una riflessione dalle numerose ramificazioni speculative. Qui vanno ricercate le origini dello gnosticismo.

Al cuore della ricerca di questi cristiani si trova il *logos* platonico con il suo ruolo di mediatore: utilizzato dagli apologisti cristiani, il *logos* finisce per essere recuperato dagli gnostici. Tema principale della riflessione sui misteri pagani, la *gnosis* costituirà il legame che unisce la religione di salvezza alla religione cosmica. Gesù diventa quindi un iniziato, portatore della gnosi, che egli comunica ai suoi discepoli. Sfuma l'intero edificio storico dell'incarnazione e della salvezza. Gnosi e fede si separano, ma all'interno della Chiesa cristiana la dottrina della salvezza è mantenuta con fermezza. Lo gnosticismo, per parte sua, fa della gnosi una fonte di conoscenze misteriosofiche, collocandola al posto della fede. Alla storia della salvezza sostituisce l'allegoria e le speculazioni cosmiche.

Secondo Lipsius, gli inizi del movimento gnostico sono da ricercare negli ambienti del giudaismo siriano, erede delle tendenze esseniche e di concezioni iraniche: Cerinto e gli ofiti ne sono testimoni.

L'arrivo di Basilide ad Alessandria dà inizio alla tappa ellenistica, in cui si fa sentire l'influenza del platonismo, dal pitagorismo, dello stoicismo, dell'epicureismo: Basilide, naasseni e simoniani rappresentano degli esempi di questa tappa, segnata dalla rottura tra la gnosi cristiana e lo gnosticismo pagano. Nel corso di una successiva terza tappa, lo gnosticismo si avvicina di nuovo al cristianesimo, come attestato dalla *Pistis Sophia* e da Marcione.

### Un'ellenizzazione acuta del cristianesimo

La celebre espressione *akute Hellenisierung des Christentums* contraddistingue la posizione radicale di A. von Harnack (1851-1930) circa le origini dello gnosticismo. È nel quadro delle sue ricerche sul cristianesimo primitivo e sulla nascita dei dogmi che Harnack si è dedicato allo gnosticismo. Una prima serie di suoi lavori è consacrata alla critica delle fonti conosciute alla fine del XIX secolo, di cui la maggior parte è costituita dal dossier antignostico dei controversisti. Un secondo gruppo di ricerche esamina il ruolo dello gnosticismo nell'elaborazione dei dogmi cristiani: la storia del cristianesimo fino a Nicea sarebbe la storia della sua ellenizzazione.

Fortemente influenzato dalle tesi di A. Ritschl (1822-1889), Harnack mette l'accento sull'aspetto sociale del vangelo, al quale oppone il dogma, che sarebbe una creazione dello spirito greco. Lo gnosticismo sorgerebbe da un duplice bisogno delle comunità cristiane primitive: da un lato la necessità di comprendere l'Antico Testamento, dall'altro il tentativo di eliminare il politeismo e le diverse forme di religiosità popolare. La prospettiva spirituale data dall'esegesi allegorica dell'Antico Testamento costituisce già uno sforzo di gnosi, a sua volta generato da un'istanza filosofica specifica del mondo greco. Nuova religione dalle pretese universalistiche, il cristianesimo ha il dovere di mostrare le sue credenziali. Da qui provengono la riflessione sui misteri e, nel contempo, l'organizzazione di comunità dove i riti devono avere un ruolo essenziale nell'iniziazione (battesimo, eucaristia). La diffusione del cristianesimo nel mondo mediterraneo presenta un ritmo di crescita a due velocità: lo gnosticismo è il risultato di un'ellenizzazione rapida e intensa del pensiero cristiano, mentre nel cattolicesimo questa si realizza in modo progressivo.

Harnack sostiene che i primi gnostici siano stati i teologi del I secolo, che avviarono la trasformazione del cristianesimo in un sistema di dottrine (dogmi) in contrapposizione al giudaismo e alle religioni pagane. In un mondo che ha realizzato l'alleanza tra i misteri greci e i culti orientali e nel quale si manifesta in misura crescente il bisogno del divino, lo gnosticismo insisterà su tre elementi fondamentali: le cosmologie semitiche, la filosofia greca, la persona del Salvatore Gesù. Le speculazioni su Dio, sulla creazione, sulla salvezza, sulla redenzione, le pratiche misteriche e cultuali, le tendenze ascetiche costituiscono le componenti essenziali dello gnosticismo. Trasformato in un sistema di conoscenze divine salvifiche, il vangelo diventa una gnosi di salvezza che specula sulla natura degli esseri divini, sull'opposizione tra il bene e il male, sulla rivelazione operata da potenze divine, sulla salvezza dello spirito prigioniero della materia. Il movimento gnostico

si appoggia sulle comunità cristiane, la grande forza spirituale del II secolo che ha permesso al cristianesimo di trionfare sull'ellenismo. Per Harnack, lo gnosticismo non rientra nella storia delle religioni ma è un fenomeno interno alla storia dei dogmi. Radicato in quel terriccio pregnostico costituito dal sincretismo religioso di Siria e di Samaria, il movimento dà vita a diverse scuole che, ognuna a suo modo, ne utilizzeranno e armonizzeranno i tre elementi principali: il vangelo trasformato in dottrina, il dualismo etico, le pratiche misteriche. Sulla scorta di Harnack, diversi studiosi sono stati tentati da questa idea di gruppi cultuali e comunità misteriche, pur insistendo maggiormente sugli ambienti religiosi del mondo ellenistico (Joel, Weingarten, Koffmane). Aggiungiamo che, sotto l'influsso della storia delle religioni, Harnack ha riconosciuto l'esistenza di una corrente gnostica non cristiana di provenienza orientale.

J. MATTER, *L'histoire critique du gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne*, 2 voll., F.G. Levrault, Paris 1828.

F.C. BAUR, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Osiander, Tübingen 1835, ristampa Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967.

R.A. LIPSIUS, *Gnosticismus*, in *Allgemeine Encycklopädie der Wissenschaften und Künste*, Leipzig 1860, pp. 223-296.

A. VON HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 4 voll., Berlin 1893, Zentralantiquariat, Leipzig 1958[2], vol. I, pp. 43-231.

ID., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. I, Mohr, Tübingen 1886, pp. 158-185 [tr. it. *Manuale di storia del dogma*, vol. I, Cultura Moderna, Mendrisio 1912].

ID., *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Hinrich, Leipzig 1902, Wiesbaden 1980 (ristampa dell'edizione del 1924) [tr. it. *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, F.lli Bocca, Milano 1954[3]].

G. KOFFMANE, *Die Gnosis nach ihrer Tendenz und Organisation*, Köhler, Breslau 1881.

Cfr. anche E. DE FAYE, *Gnostiques et gnosticisme. Étude critique des documents du gnosticisme chrétien*, Geuthner, Paris 1913, 1925[2].

### *3. Lo gnosticismo alla luce delle religioni orientali*

Verso la fine del XIX secolo gli storici delle religioni che si interessano dello gnosticismo tentano di uscire dall'ambito, giudicato troppo ristretto, dell'eresiologia cristiana e della storia dei dogmi. La scoperta di documenti

importanti appartenenti alle grandi religioni asiatiche orienta gli studi verso la Samaria, l'Iran, Babilonia e l'Egitto.

### Lo gnosticismo e la Samaria

Ultimo grande rappresentante della *Tübinger Schule*, A. Hilgenfeld (1823-1907) ritiene che i punti di vista di Baur e di Harnack abbiano giustamente insistito sull'importanza del sincretismo religioso greco-orientale contraddistinto dai seguenti elementi: Dio, mondo, male. Tuttavia, questo sincretismo, pur costituendo un terreno favorevole per la diffusione delle dottrine gnostiche, non ne spiega la nascita. Hilgenfeld guarda alla Samaria, dove agisce Simon Mago, un profeta che si presenta come un essere divino rivelatore del Padre, *Urvater*, Dio Supremo e liberatore dell'*ennoia* divina caduta nella materia. Simone e Menandro si presentano quali protagonisti di una dottrina che predica una salvezza messa in atto tramite la discesa del Salvatore che comunica la gnosi. Da tale gnosi simoniana, limitata a circoli giudeo-cristiani, proverrebbero i barbelognostici, gli ofiti e i naasseni, e in seguito, con l'apporto di dottrine iraniche, le scuole di Saturnino e di Basilide, di cui saranno eredi Valentino e Marcione. I lavori di Hilgenfeld hanno fortemente influenzato le ricerche successive.

### Origini babilonesi dello gnosticismo

L'assirologia ha messo in luce l'importanza dell'antica civiltà di Babilonia e della mitologia astrale. K. Kessler ha tentato di dimostrare che lo gnosticismo è un sincretismo la cui origine va cercata nel pensiero babilonese arcaico. Dopo la conquista di Alessandro, vengono fondate nel Vicino Oriente delle colonie mesopotamiche che entrano in contatto con il pensiero giudaico e con quello greco. Vede la luce un sincretismo religioso che entrerà in effervescenza nel momento in cui avrà luogo l'incontro con il cristianesimo. Kessler basa la sua ipotesi sulla sopravvivenza di due forme – le più pure ai suoi occhi – di gnosticismo: il manicheismo e il mandeismo.

Si apre così un nuovo settore di studi: quello delle sette battiste mesopotamiche. F.W. Brandt è colpito dall'importanza degli elementi gnostici presenti nella religione mandaica: la dottrina delle emanazioni, il mondo delle tenebre, il demiurgo, il regno della luce. I documenti mandaici ci riportano alla fine del I secolo della nostra era. Brandt solleva la questione dell'ascensione dell'anima intesa come idea gnostica centrale.

W. Anz ricerca la dottrina della *Himmelsreise* dell'anima in diversi scritti gnostici. Una seconda idea sembra legata alla prima: la speculazione sui

sette cieli. Queste dottrine rimandano al contesto mesopotamico, dove va ricercata la patria dello gnosticismo. Come Kessler, ma con una documentazione più solida, Anz pone la questione del pregnosticismo.

## L'Egitto, patria dello gnosticismo

L'egittologo M.E. Amélineau (1850-1915) riprende l'ipotesi di Hilgenfeld sull'importanza della Samaria di Simone, Menandro e Basilide – venuto da Antiochia ad Alessandria –. In quest'ultimo, alla luce del mito osirico, Amélineau scopre delle dottrine egizie quali l'emanazione degli dèi e la teologia solare (legata al dio Ra, maestro delle sfere nascoste, in cui ogni sua forma ha una dimora particolare). Questa teologia sarebbe all'origine del pleroma di Valentino, maestro gnostico che attinse ampiamente dalle misteriose dottrine dei santuari egizi.

Lo studio dello gnosticismo alla luce delle religioni orientali ha conosciuto un'attività intensa all'inizio del XX secolo: da un lato, abbiamo la pubblicazione, a partire dal 1904, dei documenti manichei ritrovati in Asia centrale; dall'altro, abbiamo, a partire dal 1915, la traduzione di Lidzbarski dei testi mandaici. Prende corpo la tesi orientalizzante delle origini dello gnosticismo.


A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Fues, Leipzig 1884.

Id., *Der Gnostizismus*, «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie», XXXIII, 1890, pp. 1-63.

K. Kessler, *Über Gnosis und altbabylonische Religion*, «Verhandlungen des fünften internationalen Orientalisten-Congresses», Berlin 1882, pp. 288-305.

Id., *Mandäer*, in *Realencyclopädie für praktische Theologie*, vol. IX, Leipzig 1881², pp. 205-222.

W. Brandt, *Die mandäische Religion*, Leipzig 1889.

Id., *Mandäische Schriften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1893.

Id., *Aufsatz über das Schicksal der Seele nach dem Tode*, «Jahrbücher für protestantische Theologie», XVIII, 1892, pp. 405-438, 575-609.

Id., *Die Mandäer*, Amsterdam 1915, ristampa 1967.

W. Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, coll. «Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur» 15, Hinrichs, Leipzig 1897.

É. Amélineau, *Essai sur le gnosticisme, ses développements et son origine égyptienne*, Leroux, Paris 1887.

M. Lidzbarski (a cura di), *Mandäische Liturgien*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1920.

ID. (a cura di), *Ginza, der Schatz*, Hinrichs, Leipzig 1925.
Sul mandeismo cfr. K. RUDOLPH, *Die Mandäer*, 2 voll., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960-1961.

### 4. *Lo gnosticismo, un sincretismo orientale*

Nel 1907, W. Bousset (1865-1920) pubblica un volume che rappresenta una svolta: *Hauptprobleme der Gnosis*. Esegeta del Nuovo Testamento a Gottinga, storico delle religioni e del cristianesimo primitivo, Bousset è particolarmente interessato alla questione gnostica. Come Harnack, ha in mente la questione dei primi secoli cristiani. Contrariamente ad Harnack, cerca la soluzione del problema gnostico non nella storia dei dogmi, ma applicando il metodo della *Religionsgeschichtliche Schule*, di cui è uno dei fondatori. La sua ricerca si colloca nel campo dello studio comparato delle religioni orientali. Dopo aver messo a fuoco i principali temi gnostici, egli cerca l'origine di ciascuno nella letteratura del Vicino Oriente e in India. Ritiene di poter rinvenire i materiali utili persino all'interno dei miti e delle figure divine del mondo babilonese, che, sotto forme più recenti di mitologia astrale, sono entrati in contatto con il mondo ellenistico. Bousset pone con chiarezza il duplice problema di un pregnosticismo e del suo incontro con il Nuovo Testamento. Si rafforzerà così la teoria orientalizzante e sincretista che si imporrà per diversi decenni.

Le ricerche di Bousset sul dualismo gnostico procedono a partire da diversi sistemi per giungere ad affermare un influsso iranico, riscontrabile all'interno di tre correnti: un dualismo radicale (manicheismo), in cui il pensiero iranico è accentuato dal contatto con il pessimismo del tardo pensiero greco, a un punto tale che il mondo viene considerato come opera di creatori malvagi; un dualismo mitigato dalla presenza di un mediatore, *mesitès*, che troviamo ben rappresentato dal mitraismo; un dualismo di provenienza battista, in cui si avverte l'influenza dello zurvanismo iranico.

La forma principale della gnosi è costituita dalla dottrina di un Dio supremo, sconosciuto e ineffabile, la cui essenza è la luce. Al di sotto di questo mondo superiore si trovano i principi dei sette pianeti comandati da Ialdabaoth, spesso identificato con Sabaoth, il Dio dell'Antico Testamento: questi sette principi sono i creatori dell'uomo. Su questa cosmologia e su questa antropologia si innesta una dottrina della salvezza donde emerge la figura centrale di un Salvatore, Gesù. Tale salvatore gnostico non corrisponde alla figura del Gesù storico, ma è un Gesù doceta, disceso tra gli arconti senza farsi riconoscere da loro. Tale Salvatore luminoso sembra alludere al com-

battimento tra la luce e le tenebre, un tema religioso iranico e babilonese. In diversi testi, il Salvatore è accompagnato da *Sophia*, una figura femminile. Il tema della salvezza viene espresso in diversi modi: nell'*Inno della perla* è realizzata tramite la discesa del Salvatore; nella *Pistis Sophia* è compiuta nel tempo primordiale; nel mandeismo e nel manicheismo si realizza al termine di un combattimento contro il mostro delle tenebre.

Secondo Bousset, questi miti di salvezza presenti nello gnosticismo sono precedenti al cristianesimo e sono stati combinati con il tema di Gesù Salvatore, ma in modo artificiale. Il mito del Salvatore sembra provenire dal mito babilonese del dio della luce Marduk, che combatte Tiamat, il mostro delle tenebre. Le triadi gnostiche, da parte loro, non sarebbero un prestito dall'Egitto, come credeva Amélineau; fanno piuttosto pensare alle triadi divine babilonesi e siriane. La figura dell'Uomo Primordiale, *Urmensch*, rimanda invece al *Puruṣa* nel mito indiano del sacrificio primordiale. Lo ritroviamo in Iran con *Gayomard*. Una sua ultima incarnazione sarebbe invece Mithra che uccide il toro cosmico.

Accanto al problema delle dottrine c'è quello del culto e della vita religiosa. Per Bousset bisogna volgere lo sguardo alle religioni misteriche: la *gnosis* è anche *pistis*, una ricerca della salvezza; rivelazione e iniziazione sono un tutt'uno. Il culto assume un ruolo importante: non proviene dal cristianesimo ma questo non impedisce che gnosticismo e cristianesimo si cerchino e si incontrino su un punto, il problema della salvezza. Il cristianesimo affascina gli gnostici per via della sua figura del Salvatore, e proprio per questa ha inizio il duello.

Persuaso che Harnack non abbia individuato il vero problema dello gnosticismo, Bousset ha ricercato le origini dei sistemi in un pregnosticismo composto di dottrine iraniche, babilonesi, indiane e siriane. Il mondo ellenistico è stato il crogiolo in cui è avvenuto l'incontro delle varie dottrine con il sincretismo gnostico. Harnack ritiene, a sua volta, che il metodo *religionsgeschichtlich* falsi la ricerca: isolando dei miti di cui si cercano le origini, si fa uno studio sui fossili. In reazione ai lavori di Bousset, Harnack sostiene che l'essenziale, anche nel campo della storia delle religioni, è lo studio dello gnosticismo come fattore attivo della storia della Chiesa. Sarebbe questo il problema principale del dossier patristico sullo gnosticismo. Con tutto ciò, Harnack riconosce l'esistenza di una corrente orientale gnostica.

Malgrado la *Religionsgeschichtliche Schule* si fosse particolarmente interessata dell'esegesi biblica, essa non aveva mancato di filologi. Si vedano ad esempio H. Usener e P. Lagarde, che hanno studiato i testi religiosi non cristiani affrontando i problemi di carattere storico. Orientalista e teologo, R. Reitzenstein (1861-1931) si è interessato all'ambiente neotestamentario,

dedicandosi in particolare allo studio del lessico. È per questa strada che giungerà allo studio dello gnosticismo. Con la pubblicazione del *Poimandres* nel 1904, egli dimostra che il movimento gnostico non può dipendere dal cristianesimo, dal momento che disponiamo qui di un'opera gnostica pagana. Con le sue ricerche sul mandeismo e sul manicheismo, tenta di definire in modo più adeguato le correnti religiose che il cristianesimo ha incontrato sul suo cammino. Considererà lo gnosticismo come un sincretismo in cui domina il mistero iranico della salvezza.

Reitzenstein ha ripreso l'analisi del problema dell'anima a partire da un fondo di concezioni iraniche dove l'anima e l'Uomo Primordiale sono identici. La nozione centrale delle dottrine gnostiche sarebbe dunque l'idea di un *Salvator Salvandus*, del tutto evidente nel manicheismo. Si tratterebbe di un'eredità mazdaica. La salvezza dipende quindi dal Salvatore celeste, un essere di luce. Siamo in presenza di una dottrina che afferma l'identità tra Dio, l'anima e il *Salvator Salvandus*, un'idea iranica che verrà trasmessa alle religioni misteriche. Il fatto che lo gnosticismo adotti il tema – di provenienza mazdaica – della salvezza dell'anima individuale e dell'anima del mondo fa di esso una religione di salvezza venuta dall'Oriente.

W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1907, ristampa 1973; cfr. anche «Theologische Literaturzeitung», 1908, pp. 10-13.

Id., *Religionsgeschichtliche Studien – Aufsätze zur Religionsgeschichte des hellenistischen Zeitalters*, a cura di A.F. Verheule, Brill, Leiden 1979 (l'edizione pubblica di nuovo l'articolo *Gnosis. Gnostiker* di Bousset, in Pauly-Wissowa, VII-2, pp. 1503-1547; nella ristampa pp. 44-96).

R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Marcus & Weber, Bonn 1921.

Id., *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Teubner, Leipzig 1904, ristampa 1966.

### *5. Religione rivelata e mistero di salvezza*

La discussione tra la *Religionsgeschichtliche Schule* di Gottinga e la *Dogmengeschichte* di Berlino ha consentito di estendere il campo della ricerca e di uscire dall'eresiologia cristiana per porre lo gnosticismo nel quadro della storia delle religioni. La messa in evidenza dei temi religiosi e mitici di derivazione orientale rafforza l'ipotesi di un pregnosticismo: questa teoria orientalizzante e iranizzante insiste sul ruolo del sincretismo nell'elaborazione delle dottrine gnostiche di salvezza. È il problema dello gnosticismo inteso

come religione di salvezza ad attirare maggiormente l'attenzione dei diversi autori: gli gnostici vissero i misteri della gnosi in vista della salvezza.

R. Liechtenhan intende lo gnosticismo come un sincretismo avvenuto nel contesto della penetrazione delle religioni orientali nel mondo ellenistico. Queste religioni dismettono il loro nazionalismo; i loro dèi perdono la propria identità locale trasformandosi in potenze cosmiche; i loro miti vengono interpretati allegoricamente. Una caratteristica molto evidente è la ricerca di una grande purezza morale. Nello gnosticismo ritroviamo dei miti e delle cosmologie iraniche, babilonesi, siriache, egizie e greche, il dualismo iranico-babilonese, il pessimismo nei confronti del mondo visibile e il tema della caduta delle anime nella materia e della loro salvezza per opera di un Salvatore, figura centrale di ogni sistema.

Tuttavia, l'elemento specifico dello gnosticismo è la rivelazione. Gli gnostici stessi si considerano profeti e rivelatori. Per loro la gnosi è una conoscenza intesa nel senso di una rivelazione trascendente che viene comunicata all'uomo spirituale, incaricato a sua volta di trasmetterla ad altri. Le dottrine venute dal mondo superiore iniziano lo gnostico a una conoscenza mistica che deve trasformare la sua vita. Lo gnosticismo può essere considerato come una *Weltanschauung* accessibile per mezzo di un'iniziazione, sistematizzata in una sintesi dottrinale e comunicata da fedeli che si considerano come missionari divini.

Fino ad oggi non si era ancora veramente insistito sul *Sitz im Leben* dello gnosticismo per come appare nei Padri, ossia l'Impero romano. Filologo, ellenista e storico delle religioni, P. Wendland (1864-1915) termina la sua carriera a Gottinga. La sua prolungata frequentazione dei documenti dell'epoca imperiale gli permette di aprire prospettive nuove e di contestualizzare lo gnosticismo nel clima spirituale dell'Impero durante i primi secoli cristiani.

Lo gnosticismo si presenta come un movimento religioso sviluppatosi a partire dall'epoca di Alessandro e segnato dai fattori tipici dell'epoca ellenistica: sradicamento e internazionalizzazione delle religioni; scambi e avvicinamenti; ellenizzazione del pensiero orientale; spinta spiritualizzante; approfondimento dell'individualismo proprio dei culti orientali. La gnosi non è nata in terra cristiana: visione di Dio e dei misteri ottenuta grazie al commercio con il divino, ma anche grazie a una rivelazione, la gnosi proviene dalle religioni orientali e dai culti misterici in cerca di rivelazioni trascendenti; nata prima del cristianesimo e al di fuori di esso, ha continuato la sua azione ermeneutica sotto la spinta delle religioni misteriche.

La dottrina gnostica principale è quella dell'ascensione dell'anima. Proveniente dal mondo superiore attraverso le sfere planetarie, l'anima che

viene liberata si trova a dover fare il cammino inverso, purificarsi completamente ed infine rientrare nel regno della luce. Questa concezione, proveniente forse dalla religione astrale babilonese, poi rivestita di dottrine iraniche e mitriache, viene ripresa nel mondo greco-romano: Posidonio di Apamea, Cicerone, Pompeo, Virgilio. All'inizio della nostra era, queste dottrine si ritrovano negli *Oracoli caldei*. Celso ne parla a proposito dei misteri di Mithra. Il neoplatonismo stesso parla di sette sfere. Il mitraismo si è fatto veicolo di trasmissione di queste concezioni: sette potenze, sette pianeti, sette simboli sulla ruota dell'anima nella discesa e nel ritorno. Questa dottrina pagana e orientale si ritrova nella *Pistis Sophia* e nella liturgia di Mithra.

La religione gnostica costituisce una reazione alla religione astrale che sottomette il destino dell'uomo al dominio degli astri. Lottando contro questo fatalismo, lo gnosticismo si diffonde dapprima in Siria, in Asia Minore e in Egitto, paesi che sotto l'Impero erano assai ricchi, sia sul piano materiale che su quello culturale. In queste regioni avviene l'incontro con il cristianesimo che nasce da istanze analoghe: ricerca di purezza e di salvezza, ascesi rigorosa, speranza escatologica, bisogno di rivelazione e di misteri. Per rafforzare la loro azione, afferma Wendland, gli gnostici si appropriano di alcuni elementi del cristianesimo, tra cui la figura di Gesù, che in effetti risulta molto attraente per i fedeli di Attis, Osiride e Mithra. Secondo Wendland, il caso rappresentato dal manicheismo è esemplare per la comprensione del fenomeno gnostico. Movimento sincretista religioso diffuso nell'Impero prima del cristianesimo, lo gnosticismo tenta di penetrare all'interno della Chiesa. A questo scopo costituisce delle comunità di fede e di culto, ma continua ad attingere dai culti e dalle religioni d'Oriente. Per vincere l'avversario, la Chiesa ha cercato di riassorbirlo: lo ha devitalizzato sottraendogli alcuni temi religiosi, che ha cristianizzato. La letteratura paolina e giovannea conserva le tracce di questa azione.

Si può dire che la conoscenza delle opere letterarie di quest'epoca, una vasta erudizione e un giudizio sfumato hanno consentito a Wendland di andare molto al di là delle frontiere tracciate da Harnack, definendo meglio gli influssi orientali sullo gnosticismo e l'azione di quest'ultimo nel mondo greco-romano.

R. LIECHTENHAN, *Die Offenbarung im Gnosticismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1901.

ID., «Gnostizismus», in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. II, Tübingen 1910, coll. 1478-1486.

P. WENDLAND, *Die hellenistisch-römische Kultur. Die urchristlichen Literaturformen*, Mohr, Tübingen 1912².

## 6. *Religione gnostica e* homo gnosticus

L'insistenza della ricerca sullo gnosticismo come religione di salvezza spinge gli esegeti del Nuovo Testamento a dedicarsi al problema gnostico. Alla luce dei testi mandaici e sulla base dei lavori di Bousset e di Reitzenstein, R. Bultmann (1884-1976) interpreta il Gesù del quarto vangelo come un messaggero celeste assai prossimo a quello del mito iranico di salvezza: vi si riscontrerebbe l'influenza dei mandei. Bultmann pone la questione «gnosi e Nuovo Testamento». Tra i suoi discepoli, Schlier, Käsemann, Bornkamm e Vielhauer si dedicano a questa ricerca, che resta molto attuale. Hans Jonas, nato nel 1903, discepolo di Husserl, di Heidegger e di Bultmann, parte dai lavori della scuola orientalizzante e tenta di approfondire la ricerca di Wendland. La sua opera rappresenta una ricerca di tipo nuovo sulla religione gnostica e l'*homo gnosticus*.

Ripercorrendo la molteplicità dei testi, H. Jonas vi cerca un'unità intelligibile: lo spirito gnostico e l'essenza dello gnosticismo. Ai suoi occhi, la gnosi si inserisce nel vasto movimento di idee e di comportamenti caratteristici dell'Oriente e dell'Occidente all'indomani delle conquiste di Alessandro. L'ellenizzazione dell'Oriente ha separato dalle istituzioni nazionali e dagli Stati le idee religiose e le teologie, lasciandole sopravvivere come semplici ideologie. In questo processo, che va da Alessandro a Cristo, il pensiero greco assume un ruolo fondamentale. All'inizio dell'era cristiana, nel mondo mediterraneo orientale, queste ideologie incontrano da un lato un clima religioso effervescente, dall'altro un pensiero greco al quale manca il respiro antico. L'Oriente dilaga sul mondo mediterraneo, segnato dall'ellenizzazione, e risorge in ideologie come il dualismo iranico, l'astrologia babilonese e il monoteismo ebraico, riversandosi nel vuoto lasciato da un pensiero greco ormai privo di vitalità e in un mondo travagliato dal bisogno di salvezza e dalla domanda di senso religioso.

Secondo Jonas, per comprendere lo gnosticismo bisogna considerare le due fasi dell'ellenizzazione. Da Alessandro fino alla fine del I secolo d.C., la cultura ellenistica si impone come civiltà globale, assorbendo nel suo circuito il culturale e il religioso. È il grande periodo dell'irradiazione di Alessandria, contraddistinto dalla «teocrasi», o mescolamento di figure divine. La «teocrasi» è presente nel mito, nel culto e nel pensiero. Uno dei suoi strumenti più efficaci è l'allegoria. Il pensiero greco libera l'Oriente dai suoi miti, dai suoi riti e, offrendogli la concettualizzazione, gli consente di formulare le sue teorie: dualismo, fatalismo astrologico, monoteismo trascendente. Il *logos* greco prende il posto del simbolismo orientale. La seconda fase dell'ellenizzazione ha inizio nel momento in cui il cristianesimo

incontra questo Oriente ellenizzato, con le sue diverse correnti di pensiero e i suoi culti: giudaismo ellenistico, filosofia giudaica alessandrina, astrologia e magia babilonesi, culti misterici. In questa effervescenza assistiamo da una parte alla progressione del cristianesimo e dall'altra alla fioritura dello gnosticismo, del neopitagorismo e del neoplatonismo. Esaminando nel dettaglio questo vasto insieme, Jonas rileva un fondo spirituale identico, dei modelli caratteristici, delle immagini e delle formule ricorrenti ovunque, e tutto questo denota un principio spirituale comune. Si tratta, secondo Jonas, del principio gnostico.

All'interno del movimento ellenistico, nella sua fase di riflusso dall'Oriente verso l'Occidente, la ricerca della salvezza diviene un elemento essenziale del pensiero e del culto. Essa è caratterizzata da una prospettiva escatologica, che fa cioè riferimento al passaggio da questo mondo a un altro mondo. Dio non è di questo mondo, è anzi in opposizione con esso: il dualismo è proprio non solo dell'uomo, ma di tutto il cosmo. «Gnosticismo» è il nome collettivo che noi moderni diamo a gruppi chiamati gnostici dai Padri della Chiesa a motivo della loro pretesa di possedere la *gnosis*, vale a dire una conoscenza dei mondi superiori e della salvezza comunicata da una rivelazione e conservata in una tradizione sacra e segreta che conferisce l'illuminazione interiore. Lo gnostico conosce la divinità, è conosciuto da essa ed è trasformato dall'atto stesso della conoscenza che lo unisce al divino.

La teologia gnostica predica un dualismo radicale tra Dio e mondo. Nella cosmologia, la dottrina delle sette sfere mostra fino a che punto l'uomo è lontano da Dio, sottomesso a un mondo creato dagli arconti. L'antropologia gnostica insegna che il corpo (*soma*) e l'anima (*psyche*) sono opera degli arconti: trattenuto in questa prigione, lo *pneuma* è quella scintilla divina che deve liberarsi per ritornare al mondo della luce. Da qui la necessità dell'intervento di un messaggero del mondo luminoso. I veri gnostici maledicono il mondo e cercano di liberarsene con l'ascesi o con il libertinaggio antinomico.

Quella gnostica è un'esperienza religiosa di esilio, che viene vissuta in un quadro simbolico: simbolo dello straniero; simbolo della prigione del mondo chiuso, limitato e terrificante; terrore del tempo e della durata cosmica con la nozione di eone, assunta dallo zurvanismo. In questa esperienza di esilio, al dualismo luce-tenebre, vita-morte, è connessa l'idea di un mescolamento conseguente alla caduta precosmica di una parte del principio divino. Inoltre, all'esperienza dell'esilio si associa, per lo gnostico, l'esperienza del torpore, dell'ebbrezza e dell'oblio. L'immagine del sonno permette allo gnostico di raffigurarsi il mondo di qui in basso come un mondo di illusioni, di incubo, di errore e di timore, nel quale l'uomo dimentica la propria ori-

gine. Dal mondo celeste viene una chiamata che risveglia l'anima e le rivela la via della salvezza, la spinge fuori dal suo letargo e la prepara al ritorno nel mondo della luce.

Secondo Jonas, il movimento gnostico non è un sincretismo orientale, ma rappresenta prima di tutto un'esperienza religiosa suscitata dalla situazione di crisi del mondo greco-romano e del mondo orientale, sottoposti al vasto rimescolamento di idee e di popoli dell'epoca ellenistica. L'uomo avverte una lacerazione tra sé e Dio, tra sé e il mondo. All'interno di un'articolazione tripartita, lo gnostico associa i termini in coppie di opposti: uomo-mondo, mondo-Dio. Il cosmo, opera del demiurgo, è svalutato, ragione per cui lo gnostico si affranca dalla sua legge, si separa dal mondo per conseguire la salvezza. Si tratta di un'esperienza religiosa tipica dell'uomo «ellenistico», che prova angoscia in un mondo percepito come estraneo, dal quale tenta di fuggire. È nel clima spirituale di questo mondo in crisi che si afferma lo gnosticismo.

H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist. I. Die mythologische Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1934, ristampa 1964; *II-1. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966.
ID., *The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston 1958, 1962², 1970³ [tr. it. *Lo gnosticismo*, a cura di R. Farina, M. Riccati di Ceva, presentazione di M. Simonetti, SEI, Torino 1995; tr. fr. *La religion gnostique*, Flammarion, Paris 1978].
Cfr. anche B. ALAND (a cura di), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978.

### *7. Lo gnosticismo alla luce di Nag Hammadi*

Il 10 ottobre 1946, Togo Mina, direttore del museo copto della Vecchia Cairo, acquista il primo codice di Nag Hammadi. L'avventura di questa scoperta prosegue per alcuni anni. Nel 1956 inizia il restauro dei tredici *codices*, poi terminato nel 1961.

Prima di questa scoperta lo gnosticismo ci era noto soprattutto dai testi patristici. Le prime testimonianze ci sono venute dagli Atti degli Apostoli, dalle Lettere paoline, dall'Apocalisse. Le dottrine sono state poi confutate dagli apologisti e dai Padri della Chiesa: Ippolito di Roma, Tertulliano, Clemente Alessandrino, Ireneo, Origene. In ambito pagano, le sette gnostiche sono divenute bersagli polemici di Plotino, di Porfirio, dei neoplatonici. Poi, nel IV secolo Epifanio pubblica il suo famoso *Panarion*, e a partire

da quest'epoca i manichei attirano su di sé tutta la forza polemica dei Padri, mentre le altre sette cadono nell'oblio, forse assorbite dalla Chiesa di Mani.

L'interesse dei testi di Nag Hammadi risiede nella varietà delle scuole gnostiche che vi si trovano rappresentate. Lo gnosticismo non esiste in sé, indipendentemente dalle sue manifestazioni in scuole e testi. L'importanza della biblioteca copta di Nag Hammadi ci fa prendere coscienza di essere ad una svolta decisiva degli studi gnostici. I tredici *codices*, che contengono una cinquantina tra trattati o frammenti di trattati, presentano secondo Krause quattro gruppi di scritti: testi gnostici pagani, testi gnostici cristiani, testi ermetici, testi filosofici e sapienziali. Per la maggior parte, si tratta di documenti nuovi per lo studio dello gnosticismo. È stata realizzata in facsimile un'edizione dell'insieme dei testi e dal 1977 è in corso la traduzione completa in inglese, mentre una tradizione francese è in via di pubblicazione. Da tre decenni, abbondano poi gli articoli e le monografie. Tuttavia, non è ancora possibile parlare di una nuova sintesi delle dottrine gnostiche; del resto, ci si può chiedere se sarà mai possibile farlo, dal momento che ogni scuola presenta i propri orientamenti.

D'altra parte, grazie alle ricerche attuali su Nag Hammadi è possibile mettere in luce alcune tendenze. Gli gnostici avevano le loro Scritture, ma non difendevano l'esclusività di un canone scritturale. La presenza di diverse versioni di uno stesso trattato mostra la libertà che si aveva nei confronti dei testi detti sacri. Inoltre, alcune dottrine sono esposte in modi diversi. È l'utilizzo per certi versi esasperato dell'allegoria a permettere questo gioco, favorendo la diffusione dello gnosticismo. Si constata inoltre che gli gnostici saccheggiano i testi di diverse altre religioni, soprattutto quando questo si rivela utile ad illustrare le loro dottrine.

Nel corso di questi tre decenni di studi sui testi di Nag Hammadi è emersa una questione fondamentale, discussa fin dal XIX secolo, ossia quella delle origini del movimento gnostico, cui è legata anche quella dell'essenza dello gnosticismo. È stata avanzata una prima tesi secondo cui lo gnosticismo sarebbe sorto dal giudaismo ortodosso. Il problema era già stato affrontato nel 1846 da H. Grätz, e, alcuni anni dopo, da R.A. Lipsius, che aveva insistito sul ruolo del giudaismo siriano, erede di tradizioni essene. Alla fine del secolo, M. Friedländer era ritornato sulla questione, focalizzandosi però sui circoli giudaizzanti di Alessandria. Nel 1936, una recensione molto critica dei primi lavori di Jonas fatta da A.D. Nock sottolinea l'importanza del giudaismo eterodosso, divenuto molto influente all'indomani dell'annientamento delle speranze ebraiche per opera dei Romani. Dopo una prima sintesi degli elementi giudaici operata da E. Peterson, G. Kretschmar attira

l'attenzione sulle sette battiste giudaiche e sui temi tipici dell'apocalittica giudaica e dell'essenismo sviluppati dall'Apocrifo di Giovanni. G. Quispel intraprende l'analisi di questo trattato gnostico nell'ambito di una ricerca comparata sul tema dell'*Anthropos* nello gnosticismo e nella tradizione giudaica. Prende posizione contro la tesi dell'Uomo Primordiale della tradizione iranica difesa da R. Reitzenstein, da H. Schaeder e da G. Widengren. Dimostra l'esistenza di una tradizione giudaica eterodossa dalla quale attingono gli gnostici di Samaria: Simon Mago, Saturnino, Menandro. All'origine del movimento avremmo quindi una gnosi giudaica arcaica, nella quale non si parla di un Salvatore, dal momento che questi appare soltanto dopo l'incontro con il giudeo-cristianesimo. Presente alla nascita del movimento gnostico, la componente giudaica avrebbe mantenuto la sua influenza in tutti gli sviluppi successivi. G. Quispel ha dedicato numerosi lavori all'analisi di questi influssi.

Wendland aveva sottolineato l'importanza dell'epoca imperiale romana. Jonas ha studiato a lungo l'ambiente ellenistico nella sua globalità come luogo di nascita dello gnosticismo. R.M. Grant contestualizza l'origine giudaica del movimento, sforzandosi di mostrare come lo gnosticismo sia sorto dal crollo delle speranze apocalittiche ed escatologiche conseguente alla caduta di Gerusalemme. Elaborando, alla luce di Qumrān e di Nag Hammadi, una nuova visione del giudeo-cristianesimo, Grant relega in secondo piano gli elementi ellenistici e romani per concentrarsi invece sull'apocalittica del giudaismo eterodosso. Egli parte dalle assai raffinate analisi di H.C. Puech sulla religione gnostica intesa come conoscenza dell'elemento divino che costituisce il vero io; constata che nel II secolo vi sono nei sistemi gnostici elementi di filosofia ellenistica, di religiosità orientale e di giudaismo eterodosso e prestiti dal cristianesimo. Come si è creata questa integrazione nei diversi sistemi? Al termine di uno studio comparato dei documenti gnostici più antichi, messi a confronto con i testi di Qumrān, Grant ritiene che le origini del movimento gnostico vadano ricercate nel pensiero e nella letteratura essena.

Accanto a queste posizioni assai nette, più numerosi sono gli autori che preferiscono parlare semplicemente di una componente giudaica dello gnosticismo piuttosto che di una sua origine giudaica. Dopo aver insistito sulla diffusione geografica delle diverse sette, R. McL. Wilson fa notare che tutte le regioni toccate dallo gnosticismo non solo erano fortemente ellenizzate, ma sono state, in un momento della loro storia, sotto il dominio persiano nonché patria del giudaismo della diaspora e del cristianesimo. Gli studi su questa componente giudaica si sono recentemente moltiplicati. Alcuni autori insistono sulle influenze teologiche, come quella samaritana del

tema della creazione in Gn 1,26, che si ritrova nella gnosi sotto una forma anticosmica che oppone Dio al demiurgo. Altri preferiscono sottolineare influenze di natura più sociologica, come quella egiziana, più in particolare alessandrina: ivi, il giudaismo avrebbe davvero avuto un ruolo di catalizzatore. Una terza via, quella dell'apocalittica giudaica, appare rafforzata dalla scoperta del *Codex Mani*, prova incontestabile dell'utilizzo di questa letteratura da parte dei manichei. Quest'ultima questione invita a riconsiderare l'importanza di Qumrān e dell'elchasaismo all'inizio della nostra era.

A fronte di queste posizioni giudaizzanti, riprende vigore la tesi dell'influenza del cristianesimo sulla nascita e sulla diffusione della letteratura gnostica. Studiosi come H. Jonas e J. Schoeps ritengono che lo gnosticismo possa difficilmente aver tratto ispirazione dal giudaismo e che esso sia in conflitto con il giudeo-cristianesimo. A.D. Nock prende posizione pronunciandosi a favore dell'origine cristiana dello gnosticismo, seguito peraltro da H. Langerbeck e da Barbara Aland. Simone Pétrement ha da poco ripreso in mano tutto il dossier e ritiene che la spiegazione dell'origine del movimento gnostico, generalizzato nel II secolo, si trova in uno gnosticismo cristiano precedente. Di conseguenza, la classificazione dei testi di Nag Hammadi in testi cristiani e testi non cristiani andrebbe riveduta nel senso seguente: non si dovrebbe concludere che i testi non cristiani siano i più antichi e che costituiscano la prova della nascita dello gnosticismo al di fuori del cristianesimo. Solo il Nuovo Testamento può fornire una base che consente di datare, in rapporto a sé, l'apparizione dello gnosticismo. In quei brani menzionati dagli studiosi come testimonianza di influenze gnostiche sul Nuovo Testamento, S. Pétrement ravvisa al contrario dei germi di idee gnostiche: è il caso della Lettera ai Colossesi, della Lettera ai Galati e della Lettera ai Romani. Due elementi essenziali caratterizzano lo gnosticismo: da un lato, la conoscenza religiosa fondata su una rivelazione, che sfocia in un'adesione del fedele ai misteri rivelati; dall'altro un *corpus* dottrinale contraddistinto dall'anticosmismo – messo in evidenza da Jonas –, che fa dello gnostico uno straniero nel mondo. A questo anticosmismo, che si fonda sulla distinzione tra Dio e il demiurgo, è legata l'idea di un Salvatore che, normalmente, si spiega soltanto con il cristianesimo.

I Padri della Chiesa, contemporanei allo gnosticismo, lo hanno considerato come un'eresia cristiana. I problemi sui quali verteva la discussione erano problemi posti dal cristianesimo e soltanto da esso: Salvatore, Redenzione, Rivelazione. Sono i grandi temi della teologia paolina e di quella giovannea. Inoltre, secondo S. Pétrement le date approssimative di alcuni scritti gnostici e quelle della comparsa di diverse scuole vanno a confermare la tesi dell'origine cristiana. Lo gnosticismo cristiano compare prima dello

gnosticismo pagano, giudaico o iranico. D'altra parte, all'inizio, sembra essere stato a sua volta meno sincretista e molto meno strano che in seguito. Quindi i testi gnostici di Nag Hammadi classificati come testi non cristiani sarebbero da situare non più alle origini, bensì al termine dell'evoluzione del movimento gnostico.

H. GRÄTZ, *Gnosticismus und Judentum*, Krotoschin 1846, ristampa 1971.

M. FRIEDLÄNDER, *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, Göttingen 1898.

A.D. NOCK, «Gnomon», III, 1936, pp. 605-612.

ID., *Gnosticism*, «Harvard Theological Review», LVII, 1964, pp. 255-279

E. PETERSON, «Gnosi», *Enciclopedia Cattolica*, vol. VI, 1951, coll. 876-882.

ID., *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Herder, Rom-Freiburg i.B.-Wien 1959.

G. KRETSCHMAR, *Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis*, «Evangelische Theologie», XIII, 1953, pp. 354-362.

G. QUISPEL, *Gnosis als Weltreligion. Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition*, «Eranos Jahrbuch», XXII, 1953, pp. 195-234.

R.M. GRANT, *Gnosticism and early Christianity*, Columbia University Press, New York 1959 [tr. it. *Gnosticismo e cristianesimo primitivo*, a cura di M. Girardet, Il Mulino, Bologna 1976].

W.C. VAN UNNIK, *Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis*, «Vigiliae Christianae», XV, 1961, pp. 65-82.

R. McL. WILSON, *The gnostic Problem*, Mowbray & Co., London 1958, 1964².

ID., *Gnosis and the New Testament*, Blackwell, Oxford 1968.

A. BÖHLIG, *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte*, Brill, Leiden 1968.

W. ELTESTER, *Christentum und Gnosis*, Topelmann, Berlin 1969.

H.C. PUECH, *En quête de la Gnose*, 2 voll., Gallimard, Paris 1978 [tr. it. *Sulle tracce della gnosi*, a cura di F. Zambon, Adelphi, Milano 2008⁵].

H. LANGERBECK, *Aufsätze zur Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967.

S. PÉTREMENT, *Sur le problème du gnosticisme*, «Revue de métaphysique et de morale», LXXXV, Paris 1980, pp. 145-177.

## *8. L'essenza dello gnosticismo*

Lo gnosticismo non è una dottrina unitaria. Con questo nome si indica in realtà un grande numero di scuole, assai diversificate. Gli autori antichi non parlano di gnosticismo, ma menzionano sette i cui membri sono designati con il termine «gnostico». Ciononostante, i tratti comuni di questi diversi gruppi di gnostici permettono di parlare di un'essenza dello gnosticismo. Due secoli di ricerche hanno messo in luce una serie di caratteristi-

che considerate come quelle fondamentali. Già prima di Nag Hammadi, L. Cerfaux aveva descritto la religione gnostica in modo suggestivo, insistendo in particolare sul duplice orientamento della corrente gnostica: da un lato lo gnosticismo colto, dall'altro lo gnosticismo volgare. Nel primo la speculazione ha un posto più importante. L. Cerfaux vi distingue due rami: la gnosi filosofica cristiana (rappresentata da Basilide, Valentino, Tolomeo, Marcione) e l'ermetismo (rappresentato dal *Corpus hermeticum*). La gnosi volgare, che riunisce sistemi diversi e numerose sette – Ireneo parla di *multitudo* – e che appare influenzata a diversi gradi da maestri sapienti, afferma di possedere conoscenze segrete trasmesse mediante riti di iniziazione. Gli gnostici di queste sette, attratti dal mistero e dal bizzarro, amano in particolare la mitologia. Nella gnosi colta la salvezza si trova nella conoscenza dei misteri e nella deificazione, mentre in quella volgare consiste soprattutto nella liberazione dalla tirannia delle potenze cosmiche malvagie. Tale gnosi si limita a procurare ricette di una salvezza che non è in grado di procurare da se stessa.

Le centinana di studi (articoli e monografie), di importanza ineguale, dedicati ai testi di Nag Hammadi negli ultimi tre decenni mostrano la complessità dei problemi. Fortunatamente, un certo coordinamento della ricerca consente di avanzare rapidamente: la moltiplicazione dei convegni sullo gnosticismo ne è una prova. Al termine di due di questi colloqui, gli specialisti riunitisi per l'occasione hanno elaborato un documento conclusivo finalizzato a fornire alcuni orientamenti alla ricerca.

A Messina (1966), vengono avanzate proposte per un uso scientifico dei termini «gnosi» e «gnosticismo» (*Atti*, 1967, pp. XX-XXXII). Il termine «gnosticismo» designerebbe il movimento incentrato su un gruppo di sistemi del II secolo d.C., che tutti concordano nel denominare così. La gnosi, invece, andrebbe intesa come conoscenza dei misteri divini riservata a un'*élite*. «Lo gnosticismo delle sette del II secolo implica una serie coerente di caratteristiche che si possono riassumere nella concezione della presenza nell'uomo di una scintilla divina proveniente dal mondo divino e caduta in questo mondo sottoposto al destino, alla nascita e alla morte; deve essere risvegliata dalla controparte divina del Sé per essere infine reintegrata» (p. XXIII). In questo contesto la gnosi «implica l'identità divina del *conoscente* (lo gnostico), del *conosciuto* (la sostanza divina del suo Io trascendente) e del *mezzo attraverso il quale* si conosce (la gnosi in quanto facoltà divina implicita che deve essere risvegliata e riattivata: si tratta di una rivelazione-tradizione di un tipo diverso rispetto alla rivelazione-tradizione biblica e islamica)» (p. XXIV). La domanda che ci si pone è la seguente: questo gnosticismo «classico» è stato preceduto da un *pregnosticismo* (apocalittica giudaica, Qumrān,

fariseismo, crisi dell'anno 70, Egitto, Mesopotamia) o da un *protognosticismo* (Iran, *Upaniṣad*, Grecia platonica, orfica, pitagorica)? Ci si è interrogati anche sul ruolo del cristianesimo in tale preistoria-protostoria dello gnosticismo. A Messina, queste due domande sono rimaste senza risposta, perché le opinioni sono diverse. A proposito del dualismo, il documento di Messina ha ben distinto tre tipologie: il dualismo anticosmico dello gnosticismo, secondo cui il male è questo mondo, la cui sostanza tenebrosa non è creata dalla divinità; il dualismo zarathustriano, favorevole al cosmo, e secondo il quale il male interviene dall'esterno in un mondo buono; il dualismo metafisico del platonismo.

Il documento finale di Louvain-la-Neuve (1980) ha posto l'accento su tre punti principali della tipologia storica dello gnosticismo: la forma; il contenuto del fenomeno gnostico e della ricerca che vi si rapporta; la metodologia (*Atti*, 1982, pp. XVII-XXIII). Innanzitutto, per quanto riguarda la forma, «l'alternativa classica tra una spiegazione *religionsgeschichtlich* e una spiegazione eresiologica dello gnosticismo è inadeguata per diverse ragioni» (p. XVIII). Poi viene la questione del contenuto. Una tipologia storica dello gnosticismo permette di identificare in particolare quattro tematiche: il dualismo gnostico, con l'anticosmismo e il demiurgo; il salvatore/rivelatore; l'encratismo gnostico; lo gnosticismo pagano. Il dualismo gnostico implica una dottrina della creazione o delle origini, con una pneumatologia connessa a un anticosmismo di grado variabile per cui l'origine del mondo è già la conseguenza di una colpa. Nello gnosticismo cristiano, il dualismo implica un demiurgo inferiore ed un salvatore/rivelatore. Quest'ultimo apre la questione dei rapporti con la soteriologia del Nuovo Testamento e della Chiesa. L'encratismo gnostico implica il concetto di scissione di una totalità originaria, mentre l'encratismo monastico cristiano, senza escludere un riferimento ontologico, insiste sulle motivazioni di ordine etico. «Lo gnosticismo non cristiano implica una pneumatologia anticosmica di grado variabile, ma non un demiurgo inferiore né un salvatore/rivelatore con l'aspetto di messia. Si ha piuttosto un maestro che elargisce un'istruzione in forma di dialogo: è il caso dell'ermetismo» (pp. XVIII-XIX).

C'è infine il problema metodologico. Messina ha espresso il desiderio che la ricerca futura approfondisca l'aspetto cultuale e sociologico dello gnosticismo. I lavori di Louvain-la-Neuve «hanno dimostrato che, senza voler trascurare la ricerca delle fonti e delle influenze, vi è un interesse per gli studi tematici e quelli volti ad evidenziare la struttura di ogni singolo trattato e, per quanto possibile, la coerenza interna della dottrina che vi è contenuta» (p. XIX).

Da due secoli la ricerca sullo gnosticismo ha tentato di cogliere l'origine

e l'essenza di questo movimento. Fin dall'inizio, si è compreso che questi due problemi sono legati. Anche gli scienziati provenienti da orizzonti diversi si sono messi all'opera. Storici del pensiero e delle civiltà, storici del dogma e della Chiesa, storici delle religioni, orientalisti ed esegeti, filosofi e patrologi, ognuno ha cercato una soluzione secondo il metodo specifico della propria disciplina. Ad ogni tappa si è potuto gettare luce su nuovi aspetti dello gnosticismo. La sorprendente scoperta della biblioteca copta di Nag Hammadi apre prospettive nuove.

## Bibliografia

### Fonti

a. Testi di Nag Hammadi

*The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, 11 voll., Brill, Leiden 1972-1979.

Edizione del Codice Jung con traduzione e note:

M. Malinine, H.C. Puech, G. Quispel, *Evangelium Veritatis*, Rascher, Zürich-Stuttgart 1956, Supplementum 1959.

M. Malinine, H.C. Puech, G. Quispel, W. Till, R. Kasser, *Epistula Jacobi Apocrypha*, Rascher, Zürich-Stuttgart 1968.

M. Malinine, H.C. Puech, G. Quispel, W. Till, *De Resurrectione*, Rascher, Zürich-Stuttgart 1963.

R. Kasser, M. Malinine, H.C. Puech, G. Quispel, J. Zandee, *Tractatus Tripartitus*, I-II, Francke, Bern 1973-1975.

In corso di pubblicazione:

*Bibliothèque copte de Nag Hammadi*, *Section Textes*, testo copto e tr. fr., Québec dal 1971.

J.M. Robinson (a cura di), *The Nag Hammadi Library in English*, tr. ingl. completa, Brill, Leiden 1977.

Tr. ted. di alcuni testi, «Theologische Literaturzeitung», Berliner Arbeitskreis.

Altre edizioni: R.A. Bullard (a cura di), *The Hypostasis of the Archons*, de Gruyter, Berlin 1970.

A. Guillaumont, H.C. Puech, G. Quispel, W. Till (a cura di), *L'Évangile selon Thomas*, PUF, Paris 1959; *The Gospel according Thomas*, Brill, Leiden 1959.

J. Leipoldt (a cura di), *Das Evangelium nach Thomas*, Akademie-Verlag, Berlin 1967.

W.C. Till (a cura di), *Das Evangelium nach Philippos*, de Gruyter, Berlin 1963.

b. Altri testi gnostici

A.D. Nock, A.-J. Festugière, *Corpus Hermeticum, Hermès Trismégiste*, 4 voll., Les Belles Lettres, Paris 1972[3].

H. LEWY, *Chaldean oracles and Theurgy*, a cura di M. Tardieu, Études Augustiniennes, Paris 1978 (nuova edizione).

R. REITZENSTEIN, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Teubner, Leipzig 1904, ristampa 1966.

H.M. SCHENKE (a cura di), *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Akademie-Verlag, Berlin 1972².

C. SCHMIDT, W. TILL (a cura di), *Koptisch Gnostische Schriften. I. Die Pistis Sophia, die beiden Bücher des Jeû Unbekanntes Altgnostisches Werk*, Akademie-Verlag, Berlin 1962.

W. FOERSTER, M. KRAUSE, K. RUDOLPH, A. BÖHLIG, *Die Gnosis*, 3 voll., Rascher, Zürich-Stuttgart 1969-1980 (tr. ted. dei testi più importanti).

Letteratura

a. Bibliografie pubblicate

D.M. SCHOLER, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969*, Brill, Leiden 1971.

Supplemento annuale: «Novum Testamentum», I-X, 1971-1980; 1988-2009.

S. SCHULZ, *Die Bedeutung neuer Gnosisforschung für die neutestamentliche Wissenschaft*, «Theologische Rundschau», XXVI, 1960, pp. 209-266; XXVII, 1961, pp. 301-304.

K. RUDOLPH, *Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht*, «Theologische Rundschau», XXXIV, 1969, pp. 121-231; XXXVI, 1971, pp. 89-124; XXXVII, 1972, pp. 289-360; XXXVIII, 1973, pp. 1-25.

b. Prima di Nag Hammadi

L. CERFAUX, *Gnose préchristienne et biblique*, in *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, vol. III, Paris 1938, coll. 659-701.

c. Dopo Nag Hammadi

Cfr. le bibliografie citate e l'importante collana di lavori pubblicati sotto la direzione di M. KRAUSE, J.M. ROBINSON, F. WISSE, «Nag Hammadi Studies», Brill, Leiden dal 1971.

d. Bilanci

U. BIANCHI, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Brill, Leiden 1978.

C. COLPE, «Gnostizismus», in *Reallexikon Antike und Christentum*, vol. XI, Stuttgart 1980, coll. 538-659.

H.C. PUECH, *En quête de la Gnose*, 2 voll., Gallimard, Paris 1978 [tr. it. *Sulle tracce della gnosi*, a cura di F. Zambon, Adelphi, Milano 2008⁵].

K. RUDOLPH (a cura di), *Gnosis und Gnostizismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975 (nuova edizione di lavori dal 1953 al 1968).

ID., *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977, 1990³.

G. SFAMENI GASPARRO, *Lo gnosticismo*, in P. TACCHI VENTURI (fond.), G. CASTELLANI (dir.), *Storia delle religioni*, vol. IV: *Nuovo Testamento, il cristianesimo dei primi secoli, il cristianesimo del Medioevo, l'età della Riforma, il cattolicesimo nell'età moderna, protestantesimo, Chiese orientali, correnti gnostiche, movimenti minori*, UTET, Torino 1971, pp. 711-748.

e. Atti di convegni

U. BIANCHI (a cura di), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966*, Brill, Leiden 1967.
J.E. MÉNARD (a cura di), *Les textes de Nag Hammadi. Colloque de Strasbourg, 23-25 octobre 1974*, Brill, Leiden 1975.
G. WIDENGREN (a cura di), *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm, August 20-25, 1973*, Almqvist & Wiksell, Stockholm – Brill, Leiden 1977.
M. KRAUSE (a cura di), *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the seventh International Conference on Patristic Studies. Oxford, September 8th-13th 1975*, Brill, Leiden 1977.
R. McL. WILSON (a cura di), *Nag Hammadi and Gnosis. Papers read at the first International Congress of Coptology. Cairo, December 1976*, Brill, Leiden 1978.
B. LAYTON (a cura di), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, March 18-31, 1978*, 2 voll., Brill, Leiden 1980-1981.
B. BARC (a cura di), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi, Québec 22-25 août 1978*, Presses de l'Université Laval, Québec 1981.
J. RIES, Y. JANSSENS, J.-M. SEVRIN (a cura di), *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve, 11-14 mars 1980*, Institut Orientaliste, Louvain-la-Neuve 1982.

## BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARE

Nel corso degli ultimi tre decenni gli studi gnostici hanno conosciuto un grande sviluppo, specialmente nell'ambito dei testi di Nag Hammadi. Una buona bibliografia consente di orientare le ricerche.

La rivista «Ephemerides Theologicae Lovanienses» pubblica ogni anno un *Elenchos bibliographicus* all'interno del quale, nella rubrica *Historia religionum*, si trovano gli *Gnostica*, Leuven, Peeters.
D.M. SCHOLER, *Nag Hammadi Bibliography, vol. I 1948-1969, vol. II 1970-1994*, Brill, Leiden 1970 e 1997. Scholer fornisce anche una bibliografia annuale alla rivista «Novum Testamentum».
B. ALAND, *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978, bibl. di Jonas, pp. 508-514.

B. Barc, L. Painchaud, H. Poirier (a cura di), *Caïn, Abel et Seth dans l'Apocryphon de Jean et dans les Écritures*, Colloque intern. Université Laval, Québec 2007.

J.B. Bauer, H.D. Galter (a cura di), *Gnosis*, «Grazer Theol. Studien», 16, Graz 1994.

A. Böhlig, *Mysterion und Wahrheit*, Brill, Leiden 1968.

Id., *Gnosis und Synkretismus*, 2 voll., Mohr, Tübingen 1989.

G. Casadio, *Vie gnostiche all'immortalità*, Morcelliana, Brescia 1997.

G. Chiapparini, *Gnosticismo. Fine di una categoria storico-religiosa? A proposito di alcune tendenze nell'ambito degli studi gnostici*, in «Annali di Scienze Religiose», 11, 2006, pp. 181-217.

A. Consentino, *Il battesimo gnostico. Dottrina, simboli e riti iniziatici nello gnosticismo*, «Hiera», 9, Giordano, Cosenza 2007.

G. Filoramo, *Luce e gnosi. Saggio sull'illuminismo nello gnosticismo*, Augustinianum, Roma 1980.

Id., *L'attesa della gnosi. Storia della fine*, Laterza, Bari 1983, bibl. pp. 294-304.

G. Filoramo, Cl. Gianotto *et al.*, *Gnosi e vangeli gnostici*, in «Credere oggi», 27, 2007, n. 159, pp. 3-143.

W.P. Funk, *Concordances des textes de Nag Hammadi. Les codices x et xa*, Bibliothèque de Nag Hammadi, Section *Concordances* 6, Presses Université Laval, Québec 2000.

W.P. Funk, P.H. Poirier, *Concordances des textes de Nag Hammad. Les codices xib, xii, xiii*, Bibliothèque de Nag Hammadi, Section *Concordances* 7, Presses Université Laval, Québec 2002.

Cl. Gianotto, *L'apport des textes de Nag Hammadi à la connaissance des origines chrétiennes*, in «Annali di storia dell'esegesi», 22, 2005, pp. 397-407.

P.L. Hofrichter, *Logoslied, Gnosis und Neues Testament*, «Theologische Texte und Studien», 10, Olms, Hildesheim e Zürich 2003.

Y. Janssens, *Evangiles gnostiques dans le Corpus de Berlin et dans la bibliothèque copte de Nag Hammadi. Trad. et commentaire*, coll. «Homo Religiosus» 15, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1991.

K. King, *What is Gnosticismus?*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 2003.

M. Krause (a cura di), *Essays on the Nag Hammadi Textes in honour of Alexander Böhlig*, Brill, Leiden 1972.

Id. (a cura di), *Essays on the Nag Hammadi Textes in honour of Pahor Labib*, Brill, Leiden 1975.

Kl. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Brill, Leiden 1978, bibl. pp. 256-270.

B. Layton, *The Rediscovery of Gnosticisme. The School of Valentine*, Actes du Colloque de Yale, Brill, Leiden 1980.

R. de Menezes, *Gnosticism and Nag Hammadi Literature*, in «Indian Studies», 43, 2006, pp. 267-290.

C. Mensago, *Gnosi e gnosticismo nella società teosofica. Osservazioni preliminari*, in «Annali di Scienze Religiose», 11, 2006, pp. 219-250.

M. MEYER, *The Nag Hammadi Scriptures. The International Edition*, Harper One, New York 2007.

L. MORALDI, *Testi gnostici*, Unione Tip., Torino 1982.

ID., *Le apocalissi gnostiche*, Adelphi, Milano 1987.

ID., *I vangeli gnostici*, Adelphi, Milano 1984.

J. VAN OORT (a cura di), *Quispel. Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays*, Brill, Leiden 2008.

S. PÉTREMENT, *Le Dieu séparé. Les origines du Gnosticisme*, Éditions du Cerf, Paris 1984.

L. PAINCHAUD, P.H. POIRIER, *Coptica, Gnostica, Manichaica. Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi Études, 7, Presses Université Laval, Québec 2006.

H. PREISSLER, H. SEIWERT (a cura di), *Gnosisforschung und Religiongeschichte, Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, Diagonal Verlag, Marburg 1994.

G. QUISPEL, *Gnostic Studies*, 2 voll., Brill, Leiden 1975.

R. RIEMER, *Gnosis and Faith in Early Christianity, An Introduction to Gnosticism*, SCM Press, London 1999.

H.M. SCHENKE *et al.* (a cura di), *Nag Hammadi, Deutsch*, 2 voll., Forschungsgruppe, Berlin 2002.

W. SCHMITHALS, *Neues Testament und Gnosis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984 [tr. it. *Nuovo Testamento e gnosi*, a cura di A. Bologna, Queriniana, Brescia 2008].

C. SCHOLTEN, *Martyrium und Sophiamythos in Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi*, Aschendorff, Münster 1987.

M. SCOPELLO, *Le thème du miracle dans la gnose ancienne*, in «Riv. di Storia e Letteratura Religiosa», 42, 2006, pp. 621-637.

J.-M. SEVRIN, *Le dossier baptismal séthien. Études sur la sacramentaire gnostique*, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi Études, 2, Presses Université Laval, Québec 1986.

ID., *Gnosticismo*, in *Grande dizionario delle Religioni*, Piemme-Cittadella, Casale Monferrato-Assisi 1990, pp. 850-860.

K.W. TRÖGER, *Die Gnosis. Heilslehre und Ketzerglaube*, Herder, Freiburg 2001.

R. McL. WILSON, *Gnosis and New Testament*, Blackwell, Oxford 1968 [tr. fr. *Gnose et Nouveau Testament*, Desclée, Paris 1969].

# INDICE DEI TESTI ORIGINALI DEL PRESENTE VOLUME

*Tentativi di definizione della gnosi e dello gnosticismo*: *Essais de définition de la gnose et du gnosticisme*, in J. Ries (a cura di), *Les études gnostiques hier et aujourd'hui*, coll. «Information et enseignement» 17, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1984², pp. 2-6. [pp. 1-6]

*Le tappe della ricerca*, in *Grande dizionario delle religioni*, Piemme-Cittadella, Casale Monferrato-Assisi 1990, pp. 860-868. [pp. 9-21]

*Lo gnosticismo, ellenizzazione del cristianesimo*: *Le gnosticisme vu comme une hellénisation du christianisme*, in J. Ries (a cura di), *Les études gnostiques hier et aujourd'hui*, coll. «Information et enseignement» 17, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1984², pp. 7-18. [pp. 23-37]

*Gnosticismo e religioni antiche*: *Le gnosticisme à la lumière des religions antiques*, in J. Ries (a cura di), *Les études gnostiques hier et aujourd'hui*, coll. «Information et enseignement» 17, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1984², pp. 19-25. [pp. 39-47]

*Alla ricerca dell'essenza della gnosi. Origini e dottrine*: *À la recerche de l'essence de la gnose*, in J. Ries (a cura di), *Les études gnostiques hier et aujourd'hui*, coll. «Information et enseignement» 17, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1984², pp. 26-38. [pp. 49-64]

*Lo gnosticismo nel solco di Bultmann. La religione gnostica secondo Hans Jonas*: *Le gnosticisme et l'homo gnosticus*, in J. Ries (a cura di), *Les études gnostiques hier et aujourd'hui*, coll. «Information et enseignement» 17, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1984², pp. 39-49. [pp. 65-79]

*Una svolta negli studi gnostici: la scoperta dei testi copti di Nag Hammadi*: *Un tournant dans les études gnostiques: la découverte des textes coptes de Nag Hammadi*, in J. Ries (a cura di), *Les études gnostiques hier et aujourd'hui*, coll. «Information et enseignement» 17, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1984², pp. 50-58. [pp. 81-90]

# INDICE DEI NOMI E DEI PRINCIPALI LUOGHI

# Julien Ries

Nato nel 1920 ad Arlon, in Belgio, sacerdote della diocesi di Namur, ha conseguito il dottorato in teologia e la licenza in filologia e storia orientali all'Université Catholique di Louvain-la-Neuve, dove ha iniziato a insegnare nel 1960. Dal 1968 al 1990 vi ha occupato la cattedra di storia delle religioni e vi ha fondato il Centre d'Histoire des Religions, di cui è tuttora presidente. Ha creato e dirige quattro collane di studi: *Homo religiosus*, *Cerfaux-Lefort*, *Information et Enseignement*, *Conférences et Travaux*. Dal 1975 al 1980 ha presieduto l'Institut Orientaliste di Louvain-la-Neuve e dal 1979 al 1985 è stato membro del Segretariato romano per i non cristiani. Autore, editore o co-editore di oltre quaranta libri e raccolte, ha inoltre pubblicato quattrocento articoli relativi a diversi campi della storia delle religioni e dell'orientalistica: manicheismo, gnosticismo, scienza delle religioni, dialogo tra religioni e culture. Membro del comitato di redazione del *Dictionnaire des Religions* (Paris 1984, 1993$^{3}$), dirige il *Trattato di Antropologia del Sacro* (10 volumi, tutti già pubblicati da Jaca Book, in coedizione con Massimo, e alcuni già tradotti in quattro lingue: francese, inglese, spagnolo, ungherese). Nel 1986 l'Académie Française gli ha conferito il premio Dumas-Millier per l'insieme della sua opera e nel 1987 il premio Furtado per *L'Expression du sacré dans les grandes religions* (3 voll., Louvain-la-Neuve 1978-1986). Nel 1996 ha ricevuto il premio Capri-San Michele per il vol. IV del *Trattato di Antropologia del Sacro* (Jaca Book, Milano 1985). Dopo essere diventato professore emerito, nel 1990, i suoi colleghi gli hanno offerto quattro volumi di *Mélanges* (1991-2005), nei quali è pubblicato l'insieme della sua bibliografia dal 1957 al 2002.

Tra le sue più recenti pubblicazioni presso Jaca Book segnaliamo sei volumi nella collana illustrata per ragazzi *Le Religioni dell'Umanità* (1999-2001, pubblicata in 10 lingue), *Il mito. Il suo messaggio e il suo linguaggio attraverso le civiltà* (2005, in collaborazione), *Il mito e il suo significato* (2005) e *Il senso del sacro nelle culture e nelle religioni* (2006). Il piano della sua *Opera Omnia* prevede la pubblicazione di dodici volumi.